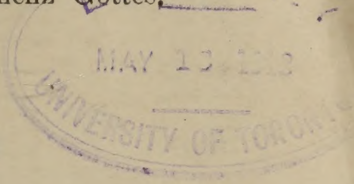


Karl Philipp Fischers Gotteslehre

mit besonderer Berücksichtigung seiner Widerlegung des Hegelschen Pantheismus und seiner Verbindung von Transzendenz und Immanenz Gottes.



Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

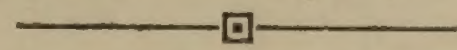
vorgelegt

von

Willy Schack

aus Petershagen (Ostpr.).

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Oktober 1911.



Wittenberg (Bez. Halle)
Buchdruckerei der „Allgemeinen Zeitung" (Adolf Tietze).
1911.

Meinen Eltern

Inhalt.

Literatur.

a) Karl Philipp Fischers Schriften.

Die Freiheit des menschlichen Willens, Tübingen 1833 (F).
Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse, Stuttgart 1834 (M).
Die Idee der Gottheit, Stuttgart 1839 (I).
Die spekulative Dogmatik von Dr. David Friedr. Strauss, 2 Bde., Tübingen 1841/2 (Str.).
Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems, Erlangen 1845 (H).
Festschrift zu Luthers Todestag, Erlangen 1846.
Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3 Bde.. Erlangen 1848 bis 1855 (S I. II[1]. II[2]. III).
Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, Erlangen 1853 (U).
Ueber die Unmöglichkeit des Naturalismus, Erlangen 1854.
Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie, Erlangen 1865 (B).

b) Sonstige Literatur.

Fr. v. Baader, sämtl. Werke hrsg. v. Hoffmann, Leipzig 1852. Bd. 3.
F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Eutwickelung. Bd. 3. Tübingen 1843.
Hubert Beckers, Ueber Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit, mit Anhang: Ueber die Anwendung der Hegelschen Methode auf die Wissenschaft der Metaphysik, Hamburg 1836.
John Caird, Einleitung in die Religionsphilosophie, deutsch von A. Ritter, 1893.
A. Dorner, Philosophie und Theologie im 19. Jahrhundert, Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910.
I. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Berlin 1856.
System der christl. Glaubenslehre. Bd. 1. Berlin 1879.
A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant. Bd. 1. Berlin 1893.
Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Berlin 1866.

R. Falckenberg, Allgemeine deutsche Biographie, Artikel „Fischer".
Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. Leipzig 1908.
Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl. 6. Band, Schelling. Heidelberg 1895.
8. Band: Hegel, Jubiläumsausgabe. 2 Bde. Heidelberg 1901.
Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2. Bd. Leipzig 1900.
Hegel, Werke, vollständige Ausgabe, Berlin 1832—5.
Kultur der Gegenwart, hersg. v. Hinneberg Bd. 1.
H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, 3. Aufl., Leipzig 1894.
Münchener allgemeine Zeitung vom 5. Okt. 1885, S. 4066, Nekrolog für K. Ph. Fischer.
Rich. Rothe, Dogmatik. 2 Bde. Heidelberg 1870.
Jul. Schaller, Die Philosophie unserer Zeit, Leipzig 1837.
Schleiermacher, Der christliche Glaube, 2. Aufl. 1830.
Leopold Schmid, Grundzüge der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der Tat, Giessen 1860.
Xaver Schmid aus Schwarzenberg, Christliche Religionsphilosophie, Nördlingen 1857.
Joh. Schubert, Hegels Gottesbegriff, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Krit. Bd. 134.
Gideon Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs, Stuttgart 1902.
A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 2. Aufl. Leipzig 1862, 2 Bde.

Vorwort.

Motto: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlieh aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornämlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird."

Im. Kant, Prolegomena (Reklam S. 157).

Die Absicht, ein spekulatives System der Vergangenheit, und zumal der Schelling-Hegelschen Zeit, einer näheren Betrachtung zu unterziehen, dürfte heute nicht mehr derartiges Befremden in der wissenschaftlichen Welt hervorrufen, wie etwa in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts, da man unter — gewiss einseitiger — Berufung auf den grossen Königsberger Philosophen jegliche Metaphysik und Spekulation aus dem Rahmen der Philosophie zu verbannen bemüht war. Die neukantischen und positivistischen Bestrebungen sind zwar auch heute noch durchaus im Gange und erfüllen einen sehr beträchtlichen Teil der philosophischen Literatur, aber den Grundzug der gegenwärtigen philosophischen Zeitlage kennzeichnen sie nicht Dieser wird vielmehr durch ein Wiedererwachen des metaphysischen Denkens charakterisiert. Die Aufhäufung von Tatsachenmaterial, worin man vorher die Quelle der Weisheit erblickte, befriedigt den Forscher auf die Dauer nicht. Er will nicht nur Tatsachen sammeln, sondern sie auch verstehen, sie erklären. Und so führt auch den exakten Forscher der speziell dem deutschen Wesen unverlierbare metaphysische Trieb, selbst wider Willen, in die Sphäre der Spekulation. Auch die positivste Wissenschaft

kann der Metaphysik nicht entraten. In Einstimmung hiermit sagt Wundt:[1]) „Wenn die Metaphysik der philosophischen Wissenschaften verschwände, als Metaphysik der positiven Wissenschaften würde sie fortleben.“ Man ist der Ansicht, dass strenge Wissenschaftlichkeit und Metaphysik sich nicht nur vertragen, sondern notwendig zusammen gehören. In diesem Sinne erklärt Volkelt:[2]) „Die Erfahrungswissenschaften sind nur dadurch Wissenschaften, dass sie die reine Erfahrung auf Schritt und Tritt durch Unerfahrbares ergänzen . . . Ohne das Transsubjektive sänken sämtliche Erfahrungswissenschaften zu ungeordneten Tatsachenhaufen zusammen.“ — So ist man jetzt mannigfach bestrebt, dem metaphysischen Denken in der Gegenwart wieder einen breiteren Raum zu gewähren; und auf der Suche nach einer abgerundeten Weltanschauung greift man heute gern nach den grossen metaphysischen Systemen, die uns der deutsche Idealismus des vorigen Jahrhunderts hinterlassen hat. Das grosse philosophische Dreigestirn: Fichte, Schelling, Hegel, leuchtet wieder auf; man redet von einem Neufichteanismus, Neuschellingianismus und Neuhegelianismus und lässt Neuausgaben der wichtigsten Werke jener Denker erscheinen.[3]) Man entdeckt in ihren Systemen ein wirksames Heilmittel gegen positivistische Verarmung und materialistische Verödung des heutigen Lebens und Denkens.

Bei einer solchen der idealistischen Metaphysik und Spekulation nicht abgeneigten philosophischen Zeitlage wird auch eine Arbeit über einen der nachhegelschen spekulativen Denker, die man kurz Hegelsche Theisten nennt, nicht ohne Interesse sein. Man ist m. E. dieser theistischen Spekulation nicht immer gerecht geworden und hat die bedeutende Denkarbeit, die damals in der Auseinandersetzung mit den grossen Systemen geleistet worden ist, nicht genügend gewürdigt, was wohl auch z. T. daran liegt, dass diese Philosophen in einer Zeit lebten, als nach Hegels Tode die Spekulation im Niedergange begriffen war und die grosse materialistische Flut über

---

[1]) Vgl. Kultur d. Gegenw. I, 6 S. 132.
[2]) Vgl. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewissheit 1906 S. 98.
[3]) Verlag von Fritz Eckardt-Leipzig.

Leben und Wissenschaft hereinzubrechen begann. Kuno Fischer äussert sich, allerdings von anderm Standpunkt aus, über jene theistische Spekulation folgendermassen: „Eine Menge Schriften sind gewechselt worden metaphysischer Art, über die Massen dürr und langweilig, längst der Vergessenheit anheimgefallen, der ich sie nicht entreissen will, was auch vergebliche Mühe wäre."[1]) Wir können diesem Urteil den Vorwurf der Einseitigkeit und Ungerechtigkeit nicht ersparen und schliessen uns vielmehr völlig der Meinung A. Dorners an, der in seinem Vortrage über „Philosophie und Theologie in Deutschland im 19. Jahrhundert" auf dem Berliner Weltkongress für freies Christentum sagt: „Es zeugt nicht gerade von grosser historischer Gerechtigkeit, wenn man auch heute noch vielfach tut, als ob diese ganze theistische Bewegung bedeutungslos gewesen sei." [2])

Die grösste Bedeutung des spekulativen Theismus liegt der Natur der Sache nach auf religionsphilosophischem und theologischem Gebiet, und zwar wesentlich darin, dass er eine Vermittlung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie, anstrebte. Das Einheitsbedürfnis der damaligen Zeit duldete nicht, dass das menschliche Geistesleben in zwei getrennte Sphären auseinandergerissen werde, in Religion und Philosophie. Und in der Tat scheint eine Vermittelung zwischen beiden Gebieten notwendig zu sein, besonders für d e n religiös empfindenden Menschen, der zugleich auch ein d e n k e n d e r Mensch ist und nicht auf dem Standpunkt des 'credo quia absurdum' steht und stehen kann. Auf die Dauer ist ein Widerspruch zwischen theoretischer und religiöser Weltanschauung nicht möglich. „Es ist unbegründet, dass der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegenteil überzeugt hat . . . Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Geteiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht" [3])

---

[1]) Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 8 (Hegel) Jubiläumsausgabe 1911 S. 1188.

[2]) Vgl. Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum Berlin 1910 I. Bd. S. 203.

[3]) Hegel, Philosophie der Religion Bd 1 S. 26 (Hrsg. v. Marheineke) Berlin 1832.

Gerade auch im Interesse der Religion ist eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen notwendig, soll anders nicht die subjektive Gewissheit und der innere Frieden durch den objektiv erkannten Widerspruch untergraben werden. „Kann die Philosophie zeigen, dass Wissen und Glauben, wenn sie auch nicht aufeinander zurückführbar sind, so doch auch nicht im Verhältnisse des ausschliessenden Gegensatzes stehen, dass für beide wie innerhalb des einen Geistes, so innerhalb der einen Wirklichkeit Raum ist, so leistet sie damit dem inneren Frieden einen unvergleichlich bedeutsamen Dienst, dem Frieden der einzelnen Seele und ebenso dem Frieden zwischen den beiden grossen Lebensmächten, der Wissenschaft und Religion."[1]) Auch kann die Philosophie dem religiösen Glauben insofern einen grossen Dienst erweisen, als sie ihn hindert, in Phantastik und Schwarmgeisterei auszuarten.

So notwendig eine Verbindung zwischen Philosophie und Religion ist, so sehr wird sie gerade auch heutzutage abgelehnt, und zwar einerseits mit der Begründung, die Philosophie dürfe und könne nie die Religion ersetzen, andererseits mit der Behauptung, dass der Menschengeist in metaphysischen Dingen nichts wissen könne.

Der erste Einwand fällt in sich selbst zusammen, weil er auf unbegründeten Voraussetzungen beruht. Die heutige Religionsphilosophie will, ebenso wie die der Schelling-Hegelschen Zeit, keineswegs die Religion verstandesmässig den Menschen andemonstrieren und nicht etwa „Beweise" für das Dasein Gottes geben, wie man es im 18. Jahrhundert getan hat Eine solche Ansicht beruht auf einer Verwechslung unserer Religionsphilosophie mit der deistischen, mit der sie wenig gemein hat. Das religiöse Erlebnis, die Erfahrung des absoluten Wesens, ist bei der heutigen Religionsphilosophie — und ebenso bei der der unsrigen sehr ähnlichen spekulativen des vorigen Jahrhunderts — die naturgemässe Voraussetzung des Spekulierens. Man will durch Philosophie keine Religion machen, sondern das religiöse Bewusstsein, das als solches

---

[1]) Paulsen in Kult. d. Gegw. I, 6 S. 415.

da ist, in seiner objektiven Wahrheit erweisen, nur den Erkenntnistrieb befriedigen. So wird durch die Religionsphilosophie nicht, wie man häufig meint, der persönliche Glaube aufgehoben, sondern wissenschaftlich bestätigt und bekräftigt Um „reale Denkbarkeit" des Erfahrenen handelt es sich hier, wie Schelling in seiner Vorrede zu Steffens' Nachlass sagt.

Von einer intellektualistischen Vernunftkonstruktion der Religion ist heute ebensowenig die Rede wie in dem spekulativen Theismus des vorigen Jahrhunderts.

Der 2. Haupteinwand gegen die spekulative Behandlung der Religion kommt vom Neukantianismus her, der in der Religionswissenschaft besonders durch die Ritschlsche Schule vertreten wird.[1]) Hier wird ein strenger Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen gemacht. Die religiöse Erkenntnis beruht lediglich auf Werturteilen. Der Wert, den eine Vorstellung für das Subjekt hat, ist hier allein das Ausschlaggebende. Das transsubjektive Gebiet ist uns verschlossen. Darum wird alle Spekulation und Metaphysik abgelehnt.[2]) Natürlich fällt damit auch die Wahrheitsfrage in der Religion dahin. Für den Einzelnen kann zu verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes wertvoll sein. Beruft man sich, um einem krassen Subjektivismus zu entgehen, auf das Urteil der Gemeinde, so steht dem wieder die Tatsache entgegen, dass diese auch aus einzelnen besteht, die ihre religiösen Vorstellungen und Ansichten an den ihnen übermittelten Lehren gebildet haben. Wird die Wahrheitsfrage aus der Religion ausgeschaltet, so ist man konsequenterweise dem Illusionismus ausgeliefert. Aber der Versuch, das Seinsurteil aus der Religion auszuschalten und die religiöse Anschauung auf Werturteile zu basieren, ist ja lediglich Produkt einer philosophischen Abstraktion, die keineswegs der Wirklichkeit entspricht. Wäre der religiöse Mensch tatsächlich überzeugt, dass sein Glaube lediglich dadurch erlösender Glaube sei, dass er für ihn wertvoll

---

[1]) Vgl W. Herrmann: Die Metaphysik in der Theologie, Halle 1876.

[2]) A. Ritschl selbst will eine Metaphysik zulassen, die sich aber nur im Rahmen der Bibel bewegen darf, was natürlich zum Autoritätsglauben führt.

sei, so würde er diesem Glauben sicher keinen Wert beilegen. Denn wenn er an Gott glaubt, so setzt er dabei als selbstverständlich voraus, dass diesem Glauben ein Sein Gottes entspricht. Wäre das nicht der Fall, so hätte der Glaube für ihn keine Bedeutung. So spricht die Realität des religiösen Erlebnisses am schärfsten gegen jede Scheidung von Seinsurteil und Werturteil. In jedem Werturteil ist schon, wenn es wirklich ein solches ist, ein Seinsurteil vorausgesetzt.

Demnach kann uns weder jener von seiten religiöser Erfahrung noch dieser von der Werturteilstheologie erhobene Einwand von der Notwendigkeit überzeugen, Religion und Philosophie zu trennen. Wir sehen vielmehr in einer Vermittelung beider Gebiete, in der Harmonisierung von Glauben und Wissen, eine hohe Aufgabe der Religionsphilosophie, wodurch der Einheit und der Befriedigung des menschlichen Geisteslebens ein weit grösserer Dienst geleistet wird als durch „jene schnellfertigen Chirurgen mit ihrem scharfen Schnitt zwischen Religion und Metaphysik“.

Einleitung.

Der spekulative Theismus des vorigen Jahrhunderts, der nach der Meinung E. v. Hartmanns (Geschichte der Metaphysik II, S. 277) durch Jakobi und Baader begründet worden ist, entwickelte sich wesentlich im Gegensatze zu den grossen pantheistischen Systemen der idealistischen Philosophie Seine Hauptperiode fällt in die Zeit nach Hegels Tode. David Fr. Strauss hatte im Jahre 1835 durch sein „Leben Jesu“ mit Evidenz dargetan, dass die Hegelsche Philosophie keineswegs mit der orthodoxen Kirchenlehre identisch sei, wie man bisweilen gemeint hatte. Durch dieses Werk kamen die bedeutenden Differenzen zwischen der Lehre des Christentums und der Hegelschen Philosophie zutage. Das hatte eine Spaltung der Hegelschen Schule in eine „Rechte“ und eine „Linke“ zur Folge. Vertreter der ersteren Richtung, die an einer Verbindung des Hegelianismus mit dem Christentum festhalten, sind Göschel, Gabler, Hinrichs, Schaller, J. Ed. Erdmann; die Anhänger der Hegelschen „Linken“, die das Christentum durch die Hegelsche Philosophie auflösen, sind die sogen. Junghegelianer, der Kreis der Hallischen Jahrbücher: Strauss, Feuerbach, Br. Bauer, E. Bauer, A. Ruge u. a. Zwischen diesen Parteien stehen als „Zentrum“: Rosenkranz, Michelet, Marheineke, Vatke. Und endlich bildet sich noch eine 4. Partei, diejenige der spekulativen Theisten, die mit der Rechten am Christentum festhalten, aber nicht unbedingt auf Hegel schwören.[1]) Zu diesen gehören Chr. H. Weisse, Karl Philipp Fischer, I. H. Fichte, Jak Sengler, Leop. Schmid, H. Ulrici u. a. Das Organ dieser Theistenschule war die vom jüngeren Fichte im Jahre 1837 begründete „Zeitschrift für spekulative Philosophie“, die noch heute besteht unter dem Titel: „Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik“.

[1]) vgl. zu diesen Ausführungen: Falckenberg, Gesch. der neueren Philosophie, 6. Aufl. S, 549 f.

Unsere Abhandlung hat es mit dem Zweiten der Genannten zu tun.[1]) C. Ph. Fischers philosophische Position kann man als einen Eklektizismus im besten Sinne des Wortes bezeichnen. An Denkern alter und neuer Zeit hat er sich gebildet. Zum besseren Verständnis seines Systems seien hier kurz die Verbindungslinien zu seinen bedeutendsten Lehrmeistern gezogen. — In formeller Beziehung ist er stark von Hegel beeinflusst, was auch seine oft recht schwierige Diktion verrät. Inwieweit er in der Methode seines Philosophierens, die keineswegs mit der Hegelschen identisch ist, von Hegel abhängig ist, wird im 1. Abschnitt dargetan werden. Die inhaltliche Differenz zwischen seiner und der Hegelschen Philosophie wird sich aus dem 3. Abschnitt ergeben. Am meisten ist er durch den späteren Schelling und durch Baader beeinflusst, denen er nicht selten in seinen Schriften begeistertes Lob spendet. Von jenem sagt er in Einstimmung mit I. H. Fichte: „Schelling ist uns der Reformator der neueren Zeit, der den Keim einer unendlichen Bildung in die Gegenwart gelegt, von welcher schon jetzt alle früheren Impulse der Wissenschaft ausgegangen sind". (I. XXV).[2]) An anderer Stelle spricht er von ihm als einem „philosophischen Genius erster Grösse", und von dem Prinzip seiner Freiheitslehre sagt er: „Es ist an sich selbst wahr und so tief . . . , dass es nur ausgesprochen werden darf, um auf wahrheitsliebende Gemüter und Geister eine durch keine Reaktion aufzuhebende Wirkung zu äussern" (H. 91). Gleichwohl ist er mit ihm nicht einer Meinung, weil er findet, dass Schelling den Pantheismus, auch in seiner späteren Periode, nicht ganz überwunden hat (S. I, X) (S. I, 43) (B. 20). Zu Baader steht Fischer ähnlich, wenn er ihm auch nicht die „philosophische Meisterschaft eines Schelling" zusprechen kann. Er verehrt in ihm

---

[1]) C. Ph. Fischer wurde am 5. III. 1807 zu Herrenberg in Württemberg geboren. Von entscheidendem Einfluss für seine philosophische Entwickelung waren seine beiden Münchener Studienjahre 1828—1830, da er Schelling und Baader hörte 1834 wurde er Privatdozent für Philosophie in Tübingen, 1841 ord. Professor in Erlangen, wo er bis 1877 wirkte. Gestorben ist er am 25. II. 1885 in Kannstatt. Vgl. über ihn den Artikel von Falckenberg in der Allg. Deutschen Biographie und den Nekrolog in der Münch. Allg. Zeitung 1885 S. 4066.

[2]) vgl. zu den Stellenangaben die Abkürzungen in dem Litteraturverzeichnis am Schluss der Abhandlung.

den „entschiedensten Repräsentanten des christl. Theismus“ (B 21) und nennt ihn einen „gemüt- und geistvollen Zeugen des christlich-germanischen Geistes“, und einen um die heiligsten Güter des deutschen Volks „hochverdienten Forscher“, dem er die Bezeichnung eines „zweiten philosophus teutonicus“ beilegen möchte (B 57). Seiner Verehrung für ihn hat er durch eine Gedenkschrift zu seinem 100. Geburtstage Ausdruck gegeben. —

Seine bedeutende Beeinflussung von naturphilosophischer Seite (Oken, Steffens u. a.) übergehen wir hier, weil sie für unsere Zwecke weniger wichtig ist. —

Gleichfalls als Repräsentant des Theismus und Vorläufer des Christentums wird Plato von Fischer hochverehrt, der besonders in seinen „Gesetzen“, im „Philebus“ und „Timäus“ Gott bereits entschieden theistisch fasse. Oft finden wir in Fischers Schriften Platos Definition Gottes als „*ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ παντός*“ zitiert (S II², 7 III, 70 ff.) (B 16) u. a. Während der christliche Geist von Plato nur geahnt war, wurde er zu einer christlichen Philosophie durch den ersten deutschen Philosophen, Leibniz, ausgebildet. Auch dieser wird von Fischer viel zitiert und hochgeschätzt, besonders als kräftiger Gegner des Spinozistischen Pantheismus. Als solcher nehme er Spinoza gegenüber eine ähnliche Stelle ein wie die spekulativen Theisten des 19. Jahrhunderts Hegel gegenüber. Sehr bedeutsam erscheint ihm dabei natürlich der Grundgedanke der Leibnizschen Philosophie, das Prinzip der Individuation und Spezifikation. Sofern er, als Urheber der deutschen Spekulation, den Begriff Gottes richtig als des „wollenden und wissenden Urgeistes“ erkannt hat, „ist seine Philosophie wie die ihr verwandte Platos die Grundlage jeder ächten Forschung“ (Str. I, 100). Gleichwohl ist der spekulative Theismus des 19. Jahrhunderts nicht eine blosse Repristination des Leibnizschen. Denn, in eben dem Masse, in welchem der neue Pantheismus (Hegel) geistiger und ausgebildeter ist als der ältere (Spinoza), ist auch das Prinzip des neuen Theismus tiefer und bedeutungsvoller als das des älteren“ (I. XXIV).[1]) —

---

[1]) Fischer hat hier vor allem den späteren Schelling im Auge, dem das Hauptverdienst in der tieferen Durchbildung des Theismus gebührt.

Aber noch ist die Reihe der Philosophen nicht beschlossen, die Fischer massgebend beeinflusst haben. Vor allem ist noch Schleiermacher zu nennen, mit dem er einverstanden ist in der starken Hervorhebung des Gefühls in der Religion.

Dass er die „Grundtatsachen der christlichen Erfahrung ebenso lebendig wie wissenschaftlich entwickelt hat, nennt Fischer sein „unendliches Verdienst" (S I, 15). Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch nicht das positive Wesen der Religion sei, so sei es doch conditio sine qua non aller Religiosität (I 67, H 556, S III, 260). Auch die Gedanken, dass das Gottesbewusstsein im Selbst- und Weltbewusstsein mitgesetzt sei, übernimmt er von Schleiermacher. Dagegen weicht er in seiner Gotteslehre stark von ihm ab, was im 2. und 4. Abschnitt der Abhandlung dargestellt werden wird. — Als letzter der Philosophen, durch die Fischer beeinflusst, resp. angeregt worden ist, sei Kant erwähnt, von dem er besonders einen Satz übernimmt, den er dann, weil er in seiner (F.'s) Spekulation eine bedeutende Rolle spielt, bis zum Uebermass oft zitiert. Es ist der Satz aus Kants „Kritik aller spekulativen Theologie"[1]): „Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt".[2]) Im übrigen steht er aber durchaus nicht auf Kantischer Seite, vor allem verwirft er seinen Dualismus zwischen Denken und Sein[3]) und stimmt auch der Hegelschen Kritik an Kants Erkenntnistheorie zu, die das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen untersuchen will. So mannigfach nun die Einflüsse sind, die sich in Fischers Philosophie geltend machen, so sehr ist es ihm doch gelungen, sie im Dienste eines organischen Ganzen einheitlich zu verwenden. Ihn hat bei seinem Philosophieren, wie er in der Vorrede zu seinem „System" sagt (S I, IX), weniger „die Neugierde nach absolut neuen, überraschend individuellen Einfällen," als das Streben geleitet, „die Prinzipien

[1]) vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 501.
[2]) vgl. K. Ph. Fischer S II[1], 238 II[2], 483 III, 40, 105, 151, U IX u. ö.
[3]) vgl. 1. Abschnitt der Abhandlung.

und Hauptmomente des objektiven Systems der Vernunftwissenschaft durch ein wissenschaftliches Ganzes" zu „begründen" und zu „entwickeln". „Und durch die nicht bloss äusserliche Zusammensetzung, sondern wissenschaftliche Vereinigung verwandter Systeme älterer und neuerer Zeit entsteht ein in seiner ganzen Organisation neues System, wenn es gleich nur die Wahrheit der alten ist" (M XXV). Ja er bezeichnet es, weil „die Philosophie nicht zu einer Zeit und von einem Denker vollendet werden kann", als seine Methode, „nicht nur ein System" seiner „Forschung zu Grunde zu legen, sondern die wissenschaftlich erkannte Einheit der spekulativen Systeme darzustellen" (M XXVII).

Bevor wir zu der Abhandlung selbst übergehen, ist noch eines Faktors Erwähnung zu tun, der für Fischers gesamte Philosophie und sein ganzes System von grundlegender Bedeutung ist. Das ist seine Stellung zur Religion und speziell zum Christentum.

Nach Fischers Meinung hat die Philosophie als „Liebe zur Weisheit" die Bestimmung: die wesentliche Wahrheit aller Gebiete zu erforschen (B III). Durch diese Definition der Philosophie ergibt sich von selbst ihre Stellung zur Religion. Es ist undenkbar, dass sie ein so bedeutsames Gebiet menschlichen Geisteslebens wie die Religion unbeachtet liesse; vielmehr ist es ihre höchste Aufgabe, die Wahrheit der Religion denkend zu erforschen (B III), den Inhalt des religiösen Bewusstseins zu begreifen (M 442/3). Zwei so bedeutende Lebensmächte wie Religion und Philosophie können sich nicht neutral gegeneinander verhalten. „Die gegenseitige Gleichgiltigkeit des christlichen Glaubens und des ihm widersprechenden Wissens . . . würde die Bedeutungslosigkeit beider voraussetzen" (Str. I 4). Ist aber eine Verbindung von Philosophie und Religion notwendig, so darf das Verhältnis beider einerseits nicht so gedacht werden, dass die (Religion oder) Theologie von der Philosophie abhängig würde, denn in diesem Falle würde sie über der vermeintlichen „Perfektibilität der Offenbarung" „die Perfektibilität der Philosophie übersehen" (I VIII). „Anderseits darf aber auch die Philosophie nicht von der Theologie abhängig werden, sondern ihr Ziel kann nur die freie Uebereinstimmung mit

dem Christentum sein, indem sie durch ihre innere Vollendung zum religiösen Wissen wird“ (I IV). Wenn das Denken mit dem Glauben übereinstimmt, so ist es nicht deshalb ein Glauben, sondern ein Wissen; und wenn das Wissen mit dem Glauben des Christentums übereinstimmt, so ist diese Uebereinstimmung offenbar wünschenswerter, als wenn es dem Glauben dieses oder jenes Individuums entspricht“ (M 254). Ist gar das Verhältnis von Glauben und Wissen so, dass jener durch dieses aufgelöst und negiert wird, so wird dadurch selbst der Wissenschaft kein besonderer Dienst erwiesen, denn die Realität des Glaubens wird dadurch nicht begriffen. „Nur wenn der christliche Glaube eine blosse Chimäre wäre, so hätte die Wissenschaft das volle Recht, ihn aufzulösen, und wäre höchstens verbunden, seinen Ursprung psychologisch nachzuweisen. Da er aber im kirchlichen Leben seine Realität offenbart, so wird er dadurch, dass er von der modernen Wissenschaft [1]) nur bekämpft und negiert wird, so wenig begriffen, als sie in ihrem negativ kritischen Prozesse seine innere Entwicklung und Ausbildung darstellt“ (Str. I, 2).

Durch die Verbindung von Religion und Philosophie wird nicht etwa, wie man gemeint hat, die positive Religion untergraben. Die Behauptung, die Religion sei nur Sache des Herzens oder des Willens, ist ein Vorurteil, das „entweder die gänzliche Entleerung alles objektiven Glaubensinhaltes oder aber Rückfall in einen unlebendigen und geistlosen Form- und Buchstabenglauben zur Folge“ hat. „Soll die Einseitigkeit einer geistlosen Religiosität und die Zwietracht eines gläubigen Gemüts und eines dem Glauben widersprechenden Denkens überwunden werden, so kann dies nur durch ein ebenso sehr den Forderungen der Wissenschaft wie den Bedürfnissen des Gemüts entsprechendes Erkennen geschehen“ (I. VI VII, S I. 10 III, 27). „Der Glaube hat selbst seine theoretische Seite, sofern er ein Innewerden oder ein inneres Erfahren der Wahrheit ist, und er kann nur gewinnen, wenn sein Inhalt in der dem Begriffe des wissenden Geistes entsprechenden

---

[1]) Diese Ausführungen gehen gegen Strauss.

wissenschaftlichen Form erkannt wird. Die wissenschaftliche Erkenntnis Gottes hebt mithin den Glauben an Gott nicht auf, sondern bestätigt ihn.“ (I VII).

Von der Wahrheit der christlichen Religion ist Fischer tief durchdrungen. „Das Christentum“, sagt er, „beweist als die Religion des unendlichen Glaubens, der unendlichen Liebe und der unendlichen Hoffnung die Realität des sich der Welt offenbarenden Gottes mit solcher Macht und Klarheit, dass man mit der Wahrheit dieser ihrem Prinzipe nach universellen Religion die Wahrheit des menschlichen Bewusstseins selbst leugnen muss“ (I. 69). „Durch die Verwerfung und Bekämpfung des Glaubens an Gott und Christus ist noch keiner ein Weiser geworden. . . Vergessen wir nicht, dass die erhabensten reichsten Geister der neueren Zeit Luthers Glauben teilten und seine Erkenntnis fortbildeten!“ (Gedächtnisrede zu Luthers Todestag) So hoch aber auch Fischer den Kirchenglauben ehrt, so hat er doch, wie er in der Vorrede zum 3. Bande seines „Systems“ sagt, „niemals Anspruch darauf gemacht, das Bekenntnis irgend einer Kirche philosophisch beweisen zu wollen“ (S III, VI). Immer wieder betont er die „freie Uebereinstimmung“ der Philosophie mit der Religion. „Die wesentliche Wahrheit der Religion . . . erweist die Religionsphilosophie, ohne die positive Haltung der Gestaltung der Theologie zu teilen und ihre konkreten dogmatischen Bestimmungen zu deduzieren“ (S III, VII).

Der Zweck unserer Abhandlung soll nicht sein, einen Aufriss des ganzen Systems Fischers zu geben, sondern es soll nur e i n Problem seiner Philosophie behandelt werden, der Gottesgedanke, der allerdings das Kernproblem seines gesamten Denkens bildet.

Fischer ist durchaus Religionsphilosoph. Die religiöse Frage ist immer der leise Unterton, der all seine Schriften durchklingt und sein Denken stetig, selbst im Gebiete der Logik und Naturphilosophie, begleitet. Wir werden deshalb durch ein religionsphilosophisches Thema in das Zentrum seiner Philosophie geführt. Die Frage, die Fischer innerhalb seiner Gotteslehre am meisten beschäftigt, ist das Transzendenz-Immanenz-Problem : wie kann eine philosophische Verbindung von

Transzendenz und Immanenz zu stande kommen? Aber Fischers Gotteslehre lässt sich nicht in ihrem ganzen Umfange darstellen, ohne auf seine Stellung zum Hegelschen Pantheismus einzugehen weil sich seine religionsphilosophische Position wesentlich im Gegensatz zu diesem herausgebildet hat. Wir haben uns deshalb genötigt gesehen, seiner Kritik des Hegelschen Pantheismus einen besonderen Abschnitt zu widmen. (Wegen ihrer selbständigen Bedeutung ist „die Widerlegung des Hegelschen Pantheismus" mit in das Thema aufgenommen worden.) Ferner hat sich zwecks eines besseren Verständnisses der allgemeinen Begründung der Gottesidee und wegen der zentralen Lage des Gottesproblems in der gesamten Philosophie Fischers die Notwendigkeit ergeben, in einem ersten Abschnitt eine allgemeine Orientierung über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Philosophie K. Ph. Fischers zu geben.

Der Gang unserer Darstellung wird deshalb folgender sein: Der erste Abschnitt wird zu seinem Inhalt die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Fischerschen Religionsphilosophie haben; hier wird auch die zur Widerlegung des Hegelschen Pantheismus notwendige Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Hegels gegeben werden Der zweite Abschnitt wird sodann die allgemeine Begründung der Gottesidee, der dritte die Kritik des Hegelschen Pantheismus bringen, während der vierte die nähere Ausgestaltung der Gotteslehre und speziell die Lösung des Transzendenz - Immanenz - Problems enthalten wird.

1. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.[1]

Wenn es zum Verständnis einer philosophischen Behandlung religiöser Probleme überhaupt notwendig ist, sich über die allgemeinen Prinzipien und die Art des Philosophierens zunächst zu verständigen, so zeigt sich diese Notwendigkeit in der

[1]) Die Erkenntnistheorie Fischers wird hier nur soweit zur Darstellung kommen, als sie zum Verständnis seiner Religionsphilosophie notwendig ist.

Philosophie K. Ph. Fischers, bei dem das religiöse Moment mit dem allgemein-philosophischen in innigster Beziehung steht, in besonderem Masse. Wir werden deshalb unsere Darstellung mit Fischers Auffassung der letzten Prinzipien alles Philosophierens überhaupt zu beginnen haben.

Aufgabe der Philosophie als der „Wissenschaft des Denkens“ ist nach K. Ph. Fischer, „die ganze natürliche und geistige Welt zu begreifen“ (M 2). Auf das menschliche Erkenntnisvermögen gesehen, wird sie als „Wissenschaft der Vernunft“ definiert (S I, 1). Als solche unterscheidet sie sich wesentlich von empirischer und positiver Wissenschaft. Während diese durch ihre Organe Sinnlichkeit und Verstand das Einzelne empfindet und wahrnimmt und auf das Besondere reflektiert, erforscht die Vernunft die allgemeinen Einheiten oder Prinzipien der Wirklichkeit und ihrer Sphären, daher sie als das Vermögen bezeichnet worden ist, welches durch Vermittelung des Endlichen . . . das Unendliche denke“ (S I, 1). Erfasst werden die „Prinzipien alles Seins durch die Ideen . . . , welche die innerste Wahrheit alles echt menschlichen Bewusstseins bilden“ (S I, 2). Von hier aus wird dann das Problem der Philosophie näher bestimmt als „die in ihrer Einheit und Totalität zu begreifende Wirklichkeit“ (S I, 2). Wenn so ihr Inhalt (das Seiende) derselbe ist wie der der empirischen Wissenschaften, so liegt der tiefgreifende Unterschied in der Form oder Methode des Forschens (S I, 2). Form und Inhalt gehören zusammen. Fehlt der Inhalt, so entsteht „ein Denken, durch welches nichts gedacht wird“, das „in seiner wirklichkeitslosen Abstraktheit nur ein subjektives und darum unwahres Reflektieren ist (M 1. 2) Fehlt dagegen die Form, die Methode, so entsteht ein Wissen, „welches seine Materie auf keine Weise denkend bestimmt, und um seiner Begriffslosigkeit willen in ein massloses Beschreiben und Erzählen ausartet“ (M 2).

Wenn also Denken und Sein die beiden die Philosophie konstituierenden Faktoren sind, so fragt es sich — und das ist das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie —, wie beide in Beziehung zu setzen sind, wie das Denken das Sein erkennen kann. — Zunächst gibt es eine Vermittelung zwischen Menschen-

geist und Natur im Gefühl. „Schon auf der Stufe des Gefühls und der Anschauung kann die Wirklichkeit in ihrer Einheit und Totalität, aber nur in unmittelbarer Weise, erkannt werden" (S I, 3). Man unterscheidet dabei ein „Selbstgefühl, in welchem sich das Subjekt in der Einheit seines Wesens inne wird", und ein „Weltgefühl, in welchem es das Universum unmittelbar erkennt" (S I, 3). „Das Gefühl ist die innigste und lebendigste Erkenntnis, so dass seine Tiefe und Fülle durch das Denken nicht ergründet werden kann, sondern den Keim einer unendlichen Lebens- und Wissensentwickelung enthält" (S II[1], 185). Aus dieser Tatsache, dass nämlich „das Gefühl die substantielle Voraussetzung und Grundbedingung der Entwickelung der inneren Anschauung und ihrer Fortbildung zum Wissen ist, folgt, dass wir die Wahrheit nur so tief und so weit durch entwickelte und vermittelte Erkenntnis erfassen, als wir sie unmittelbar inne werden, d. h. innerlich erleben oder erfahren. Daher gilt das credo i. e. experior ut intelligam nicht nur von der Wissenschaft der Religion . . . sondern von der lebendigen Erkenntnis aller Wissensgebiete" (S II[1], 186). Und „daraus, dass die Vernunft schon im Fühlen und Schauen wirkt, ergibt sich die Möglichkeit einer Philosophie des intellektuellen Gefühls oder der intellektuellen Anschauung" (S I, 3).[1]) Diese Lehre von einem gefühlsmässigen Innewerden der Wirklichkeit ist bei Fischer von grosser Bedeutung für die Religionsphilosophie. Es wird darauf im 2. Abschnitt zurückgegriffen werden.

Wie ist es nun aber möglich, dass der Menschengeist fühlend der gegenständlichen Wirklichkeit inne wird? Hier scheint das Problem einer Vermittelung zwischen ihm und dem Seienden ganz beiseite geschoben zu sein. Doch so schnell ist Fischer über diese Frage nicht hinweggegangen. Die Lösung findet er vielmehr in dem Gedanken der Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur.[2]) Erkannt werden kann die Natur vom Menschen nur deshalb, weil beide in Verwandtschaftsbeziehung stehen. „Verwandtes kann nur durch Verwandtes erkannt

---

[1]) Fischers Philosophie ist eine solche Philosophie der intellektuellen Anschauung.

[2]) Man merkt Schellings Einfluss.

werden“ (S III, 29). Die Möglichkeit einer Verwandtschaft zwischen Geist und Natur liegt nun wiederum darin, dass beide von Einem Gott geschaffen worden sind. „Derselbe Gott, welcher durch seine geschichtliche und präsente Offenbarung von sich zeugt, hat die Organisation unseres Geistes geschaffen“ (S III, 31). „Das geistige Innewerden der Wirklichkeit ist in der inneren Einheit oder Verwandtschaft der in sich seienden Seele mit der Gottheit und ihrem Reiche begründet, indem sie an der inneren Harmonie und durch dieselbe die objektiven Harmonieen inne wird“ (S II[1], 185).

Wenn bisher als erste Stufe der Erkenntnis das Innewerden des Seins vermittelst des Gefühles und die Möglichkeit eines solchen Innewerdens dargetan worden ist, so gilt es nun, die weitere Entwickelung des Erkenntnisprozesses klarzulegen. Denn wie notwendig auch die gefühlsmässige Erfassung der Wirklichkeit als Voraussetzung des Wissens ist, so wenig wird durch sie das Sein wahrhaft erkannt, und so wenig wird dadurch dem menschlichen Geiste, der wesentlich auch ein erkennender Geist ist, Genüge getan. „Erst die denkende Vernunft begreift die wesentliche Entwickelung oder Selbstbestimmung der Gegenstände“ (S I, 3). Deshalb bestimmt sich jetzt unsere Aufgabe dahin zu zeigen, welcher Art die Vermittelung zwischen Denken und Sein ist. Fischer unterscheidet hier drei Haupttypen, welche die Geschichte der Philosophie aufzeige. Der erste legt einseitigen Nachdruck auf das objektive Erkennen, auf das Gegenständliche, das Sein; er kann mit „Realismus“ bezeichnet werden. Der zweite Typus dagegen betont „die subjektive Einheit der denkenden Vernunft“, führt die Objektivität auf die Subjektivität zurück und kann deshalb als Idealismus bezeichnet werden. Eine Weiterbildung dieses Idealismus ist als dritte Stufe der Absolutismus (S I, 6, 7). Es ist notwendig, auf die Kritik dieser Standpunkte einzugehen, weil aus ihnen, als der historischen Grundlage, die erkenntnistheoretische Position Fischers erwächst und weil sie „integrierende Momente des Vernunftwissens“ sind (S I, 48).

I. Den Realismus, der die historisch erste Anschauung ist, teilt Fischer in 1. den Realismus der beobachtenden

Vernunft oder Empirismus, 2. den Realismus der innewerdenden und schauenden Vernunft oder Dogmatismus des Gefühls und der Anschauung, 3. den Dogmatismus des Verstandes.

1. Der Empirismus geht von der Ueberzeugung aus, dass das Wirkliche wahr ist und die Wahrheit wirklich ist, einer Ueberzeugung, welche die Seele alles echten Empirismus ist. Nur durch die Annahme, dass in den Dingen Vernunft sei, sind die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen gemacht worden. Der wissenschaftliche Empirismus beginnt mit einem „Zusammenschauen der Phänomene zu individuellen Totalitäten“ und in einer „Zusammenordnung zu einem Ganzen oder System“ (S I, 9). „Diese sinnige Anschauung ist die Voraussetzung der denkenden Zurückführung der Erscheinungen auf sich gleiche konstante Verhaltungsweisen, welche als . . . Gesetze erkannt werden“ (S I, 10), wobei „das Denken das den Inhalt organisierende und begeistende Prinzip ist“ (M 10). Diese Gesetze bemüht sich die neuere Naturwissenschaft durch Experimente, „welche gleichsam Fragen an die Natur sind,“ zu bestätigen (S I, 9. 10). So wird „die Einstimmung der denkend erkennenden Vernunft mit der objektiven realen Vernünftigkeit der Natur“ bewiesen Indem wir eine Vernünftigkeit der Natur konstatieren, erkennen wir letztere als „Aussenwelt und Organ des Geistes“ So gelangen wir zu der zweiten Stufe des Realismus, der „die Wahrheit des geistigen Lebens und Reiches innewerdenden Vernunft“ oder dem „Dogmatismus des Gefühls und der Anschauung“ (S I, 14).

2. Dieser „Realismus der innewerdenden und schauenden Vernunft“ ist jene oben geschilderte notwendige Grundlage jedes Vernunftwissens überhaupt. Dieses „Zutrauen der Vernunft zu sich selbst“ ist die Grundbedingung aller vernünftigen Forschung“ (S I, 15). Hauptrepräsentanten dieses Standpunkts sind Plato und Leibniz (17). Wegen der obigen Erörterung dieser Erkenntnisstufe erübrigt sich hier ein näheres Eingehen darauf. Als alleinige Erkenntnismethode aber (wie sie es bei jenen beiden Philosophen ist) genügt diese ituitiven Erfassung der Wirklichkeit nicht, denn sie rechtfertigt

nicht wissenschaftlich die Wahrheit des Bewusstseins. Dieser Dogmatismus des Gefühls kann leicht in subjektive Einbildungen und in Aberglauben übergehen. Die denkende Erkenntnis der Wahrheit ist notwendig. Dabei stellt sich aber leicht eine neue einseitige Erkenntnismethode ein.

3. Der Dogmatismus des Verstandes. Diese Methode des „abstrahierenden und reflektierenden Verstandes ist insofern unkritisch[1]), als sie die Gegenstände des Vernunftwissens, statt zur Erkenntnis der ihnen entsprechenden Begriffe fortzuschreiten . . ., in der unwissenschaftlichen zufälligen Form, in der sie dem vorstellenden Bewusstsein präsent sind, voraussetzt, nur über jene Vernunftprobleme in der Weise des abstrahierenden und reflektierenden Verstandes nach den abstrakten Gesetzen der . . . Identität und des . . . Widerspruchs äusserlich zu urteilen“ (S I 2). „Die Vernunftgegenstände und die Ideen, durch welche sie begriffen werden, sind als organische oder geistige Einheiten oder Totalitäten sich ergänzender Unterschiede . . . durch einseitige . . . Bestimmungen, welche nur von abstrakten Gegensätzen gelten, garnicht bestimmbar“ (S I, 21). „Denn das Wesen des natürlichen und geistigen Lebens ist an sich unendlich, und deshalb lässt sich die lebendige Erkenntnis der Prinzipien und Sphären der Wirklichkeit nicht durch mathematische Definitionen und Demonstrationen explizieren“ (S I, 145). Durch diese hauptsächlich von Wolff vertretene abstrahierende und reflektierende Methode „werden die allgemeinen Ideen der Welt, der Seele, der Menschheit und der Gottheit zu den dürftigsten Vorstellugen des Inbegriffs alles Endlichen, der einfachen Substanz oder gar des Substrats aller Empfindungen und Vorstellungen, der Summe oder des Inbegriffs aller sinnlich vernünftigen Wesen und endlich des être suprême verflacht“ (S II[1], 229). Wie wenig diese Methode der Wirklichkeit gerecht wird und werden kann, zeigt ihre Behandlung des Gottesproblems. Man sagt von diesem Standpunkt aus: „Wenn Gott nicht innerweltlich und mithin als blosse Substanz der Welt existiere, so existiere er ausserweltlich und mithin

---

[1]) Bei dieser Kritik erweist sich Fischer deutlich als Schüler Hegels.

durch die Welt beschränkt, auf die er höchstens in einzelnen Ausnahmefällen äusserlich einwirke" (S I, 22. 23).[1]) Eine Vermittelung zwischen Transzendenz und Immanenz ist mit dieser mathematisch-reflektierenden Methode nicht möglich.

II. Die Unwissenschaftlichkeit des Verstandes-Dogmatismus und „diese unvernünftige Zuversicht auf die absolute Wahrheit der Demonstration" rief den Kritizismus hervor. Dieser „zeigte mit Evidenz, dass die Vernunftideen keine sich von selbst verstehenden Vorstellungen seien, . . . sondern dass der Verstand im Denken derselben in Widersprüche gerate, deren Lösung die Aufgabe des sich wissenschaftlich bewährenden Vernunftwissens ist" (S I, 23). Durch den Kritizismus, der das Erkenntnisvermögen prüfte, wurde der Realismus zum Idealismus fortgebildet. In diesem lassen sich zwei Stufen unterscheiden: 1) der kritische, 2) der konstruktive oder subjektive Idealismus. Für unsere Zwecke ist hier besonders Fischers Kritik des ersteren beachtenswert.

1. Gegen den kritischen Idealismus (Kant) hat Fischer hauptsächlich einzuwenden, dass er dualistisch sei und durch Trennung von Form und Inhalt, Denken und Sein, die Möglichkeit der Erkenntnis negiere (S. I, 25). Zwar hat er mit Recht betont, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Sinnlichkeit und dass die Kategorieen apriorische Denkformen seien, aber daraus folgt nicht, dass sie keine Objektivität oder Realität haben[2]) (27). „Die Erfassung jener Einstimmung des Wissens und Seins ist der Vernunft so wesentlich, dass sie durch die Negation derselben das begreifende Denken selbst negiert" (25). Bei der Prüfung des Erkenntnisvermögens beachtet Kant nicht, dass das Vermögen der Vernunft und ihr Umfang nicht vor dem Erkennen, sondern nur im Erkennen und mithin durch die Ent-

---

[1]) Diese m. E. sehr berechtigte Kritik der rationalistischen vorkantischen Religionsphilosophie ist ebenso wie die folgende Darstellung der spekulativen Erkenntnis und des spekulativen Gottesbegriffs von allen denen, z. B. den Neukantianern, wohl zu beachten, welche sehr oberflächlich die idealistische Spekulation des 19. Jahrh. mit der vorkantischen, etwa Wolffschen Metaphysik identifizieren und den grossen Unterschied zwischen beiden übersehen.

[2]) Mit dieser Ansicht zeigt sich Fischer als Schüler des grossen Idealrealisten Schleiermacher, dessen Losungswort das „Nicht nur — sondern zugleich" ist. Vgl. Falckenberg, Gesch. d. Philos. S 425.

wickelung ihres sich in der Einheit von Form und Inhalt realisierenden Wissens selbst geprüft werden kann Davon legt seine Kritik der reinen Vernunft Zeugnis ab, die sich in der Tat „von den vernunftlosesten Meinungen über ihr Wesen nur durch die vernünftigen Gedanken“ unterscheidet, „die durch die faktische Prüfung ihres Vermögens entstanden sind“ (M 8). Auch hat Kant selbst die Möglichkeit eines solchen Wissens dargetan, indem er durch seine Kritik der Urteilskraft „sogar Begründer der spekulativen Erforschung der Natur und der Kunst geworden“ ist (S I, 32). Hierin liegt die wahre Bedeutung des Kritizismus, und hier ist er über den Verstandesdogmatismus hinausgegangen, den er im übrigen nicht überwunden hat. Sein Zurückbleiben in diesem zeigt sich vor allem auch darin, „dass er die Metaphysik als Wissenschaft der Vernunftgegenstände oder der Ideen . . nicht durch die Vernunft selbst und ihre innere Dialektik, sondern in der Methode des abstrahierenden und reflektierenden Verstandes prüft, durch dessen der Einheit und Wahrheit des Vernunftwissens inadäquates Denken die Ideen nicht geprüft, sondern zersetzt werden“ (23).

2. Fortgebildet wurde der Kantische Kritizismus durch den subjektiven oder konstruktiven Idealismus (Fichte), der unter einseitiger Betonung des subjektiven Faktors im Erkenntnisprozess zur Negation der Objektivität als realer Welt fortging (S I, 33) Dies geschah dadurch, dass „das Ich, welches Prinzip des Selbstbewusstseins ist, als das sich unbedingt selbst setzende Subjekt, mithin als absolutes Prinzip“ bestimmt wurde, eine Voraussetzung, welche eine pettio principii ist (S I, 38) Die Objektivität ist hier nur negatives Moment des Bewusstseins, „ein dem relativen Ich schlechthin entgegengesetztes, widersprechendes, unüberwindbares Nichtich.“ Daher ist Fichtes Versuch der Vereinigung von Subjektivität und Objektivität „nur durch die begrifflose Vorstellung ihrer gegenseitigen Einschränkung möglich“ (S I 39).

III. Durch den Begriff des absoluten, sich selbst setzenden Subjekts gab Fichte den Anlass zu dem System des absoluten Idealismus, der besonders von Hegel vertreten

wurde. Seine Lehre ist eine Synthese des Fichteschen subjektiven Idealismus und des Schellingschen Identitätssystems, das unter stärkerer Betonung der Objektivität das Absolute in seiner ewigen Selbstunterscheidung in die Natur und die geistige Welt erfasste. Auf dem Standpunkte des absoluten Idealismus Hegels ist Denken und Sein identisch; folglich wird durch die Selbstentwickelung des Denkens oder die „immanente Dialektik" die Objektivität erkannt. Auf diesem Grundgedanken einer Identität der Objektivität und Subjektivität und ihrer Selbstentwickelung beruht Hegels ganzes System, auch sein Pantheismus. Es wird deshalb Fischers Kritik dieser Grundvoraussetzung der Hegelschen Philosophie ausführlicher behandelt werden müssen, so dass später bei der Darstellung seiner Widerlegung des Hegelschen Pantheismus hierauf als die grundlegende Kritik nur hingewiesen zu werden braucht. Ausserdem ist ein näheres Eingehen auf Fischers Kritik an Hegel deshalb hier notwendig, weil Fischer selbst trotz seiner ablehnenden Haltung gegen Hegel in formeller Beziehung doch massgebend von ihm beeinflusst worden ist. Das Hegelsche System ist in stärkerem Masse als die Anschauungen der vorhin kritisierten Philosophen negativ und positiv ein „integrierendes Moment" des von ihm vertretenen „Vernunftwissens".

K. Ph. Fischers Kritik an Hegel, die, abgesehen von zahlreichen Aeusserungen in allen Schriften, ein besonderes Werk mit einer Dimension von über 600 Seiten umfasst und selbst auf das Einzelne eingehend die bedeutendsten Werke des Philosophen nacheinander behandelt, kann hier natürlich nicht in ihrem ganzen Umfange dargestellt, vielmehr nur soweit hervorgehoben werden, als sie als Voraussetzung der eigenen erkenntnistheoretischen Position Fischers und der Widerlegung des Hegelschen Pantheismus notwendig ist. In dieser Hinsicht werden es vor allem zwei Momente der Hegelschen Philosophie sein, deren Kritik von seiten Fischers grundlegend für das Folgende ist; sie sind vorhin bereits berührt worden. Das erste ist der absolute Standpunkt Hegels überhaupt, resp. die Identität von Denken und Sein, das zweite die von Hegel zur Entwickelung dieses Standpunktes benutzte Methode

der absoluten Negativität. Der Darstellung der Kritik dieser beiden Hauptpunkte der Hegelschen Philosophie wird ein dritter Abschnitt folgen, in welchem die von Fischer anerkannten und von ihm übernommenen Momente des Hegelschen Standpunktes zusammengestellt werden sollen.

1. Die Philosophie definiert Hegel in der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie S. 6 § 4 als „die Wissenschaft der Vernunft, in so ferne diese sich ihrer selbst als alles Seins bewusst wird.“ Das Ziel der Vernunft ist „die vollendete Zurücknahme der Objektivität in die Subjektivität.“ Damit kommt die absolute Vernunft zu sich selbst. „Es scheint“, sagt Hegel, „dem Weltgeiste gelungen zu sein, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was sich gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten . . . Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein, und dadurch andrerseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte“ (Gesch. d. Phil. III, 689/90). Fischer meint (H 5), Hegel habe selbst später eingesehen, wie subjektiv eine solche idealistische Begriffsbestimmung der Philosophie wie die obige sei, und habe die Philosophie deshalb in den folgenden Ausgaben der Encyklopädie (§ 2) im allgemeinen als „denkende Betrachtung der Gegenstände“ definiert. Noch mehr ist Hegel nach Fischers Meinung von seinem ursprünglichen subjektiv-idealistischen Standpunkt abgewichen, wenn er § 6 „die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Wirklichkeit und der Erfahrung für notwendig“ ausgibt (H. 5). So eindeutig diese letzteren Aeusserungen sind und so sehr sie sich noch durch ähnliche [1]) unterstützen liessen, so können diese Definitionen doch keineswegs als Hegels Grundanschauung angenommen werden, wie sie in seinen beiden Hauptwerken, der Phänomenologie und der Logik, niedergelegt ist; vielmehr ergibt eine kritische Betrachtung dieser beiden Werke eine Bestätigung jenes anfangs erwähnten absolutistischen und subjektiv-idealistischen Charakters der

[1]) Weitere Aeusserungen Hegels ähnlicher Art, in denen er „über sich hinausgegangen ist“, werden im 3. Abschnitt dieser Kritik erwähnt werden.

Hegelschen Philosophie. In der Phänomenologie stellt sich Hegel, wie Fischer ausführt (H 103), die Aufgabe, „das Prinzip seiner Philosophie als das Ziel der Entwickelungsgeschichte des Weltgeistes zu erweisen und das Individuum durch die vollständige Erinnerung und Dialektik der Bildungsstufen des allgemeinen Geistes zu dem Standpunkte der Gegenwart zu erheben." „Demnach wäre die Phänomenologie ebenso sehr das Werden oder die Genesis des absuluten Wissens als des Prinzips der absoluten Wissenschaft . ., wie sie die Gestaltungen und Sphären des Weltgeistes in der systematischen Ordnung darstelle, in welcher sie „seine begriffene Organisation oder das ganze Reich seiner Wahrheit ausmachen"" (H 103). Aber dieser „grosse Gedanke, das System, „welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Dasein habe," durch die Phänomenologie wissenschaftlich hervorzubringen," ist „durch die Subjektivität der Auffassung verkümmert" worden (H 179). Denn als Resultat der Phänomenologie wird das „reine Wissen" bezeichnet, das „den Gegenstand innerlich gemacht habe und ihn als sich selbst wisse". Hieraus ergibt sich schon, „dass die objektive Aufgabe der Phänomenologie als einer Philosophie der Entwickelungsgeschichte des Weltgeistes ihrer subjektiven Aufgabe als einer Propädeutik der Logik geopfert wird" (H 104, 173). Ist nun in der Tat die Phänomenologie nur dazu geschrieben, um den Begriff des logischen Wissens oder des absoluten Denkens hervorzubringen, oder wie Hegel auch sagt, „das Werden der Wissenschaft überhaupt" (Vorrede S. 22) darzustellen, so gilt es vor allem, die Grundvoraussetzung der Phänomenologie kritisch zu beurteilen. Fischer hatte dies bereits in seiner Metaphysik (M 11 ff.) getan und übernahm diese Ausführungen dann unverändert in seine „Kritik des Hegelschen Systems" (H 107 ff.).

Er vertritt m. E. sehr mit Recht die Ansicht, dass die Hegelsche Philosophie im Grunde subjektiv-idealistischen Charakter habe, und nennt „das Wissen, das sich schon im Verlauf der Phänomenologie auf alle Gegenstände bezieht", „einen wahren Eroberungsakt, dessen Resultat die Ueberwindung oder Aufhebung: das ideell Setzen der Objektivität

ist" (H 110). Offenbart sich im Resultat der Phänomenologie, dem „reinen Denken", dieser idealistische Charakter mit Evidenz, so zeigt uns bereits der Anfang derselben die Ursprünge jener idealistischen Wendung, und zwar in Gestalt einer petitio principii. „Untersuchen wir", sagt Hegel am Anfange seiner Phänomenologie (S 15)[1]), „die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns, und das Ansich desselben oder sein Wesen wäre vielmehr unser Wissen von ihm, das Wesen oder der Massstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen." K. Ph. Fischer nennt diese Folgerung „ganz richtig". „Eben weil das Ansich oder das Wesen des Gegenstandes in unserm Wissen nur für unser Wissen ist, wird durch die Vergleichung des Begriffs mit dem Gegenstande, wie er in unserm Bewusstsein ist, nichts über die Bedeutung entschieden, die er an und für sich hat. Desto auffallender ist es, wenn Hegel diese Folgerung, nicht anders als wäre damit nichts gesagt, übergeht, und ohne auch nur einen Versuch zu machen, sie zu widerlegen, unmittelbar darauf das Gegenteil behauptet, ohne diese Behauptung auch nur im geringsten zu rechtfertigen" (H 107/8 M 12/13). Ferner hätte Hegel, wenn er eingesehen hat, „dass sich in einer solchen subjektiven Prüfung der Gegenstand mit dem Begriffe ändert", auf die frühere Folgerung zurückkommen müssen, „dass ein solcher subjektiver Massstab nicht der Gegenstand an ihm selbst ist" (H 108). Statt dessen sieht er „in diesem idem per idem, auf welches diese „Vergleichung" des Bewusstseins mit sich selbst" hinausläuft, nur eine Bestätigung seiner Annahme, dass „beide Momente, Begriff und Gegenstand, in das Bewusstsein selbst fallen" (H 108). So kommt Hegel nur durch eine völlig unerwiesene Voraussetzung dazu, dass er die Realität der Dinge aufhebt und „zum nur gewussten und mithin ideellen Sein" herabsetzt oder reduziert

[1]) Vgl. in der Berliner Gesamtausgabe der Werke Hegels (Berlin 1832 Bd 2 Phänomenologie S 67 f.

(H 106). Es ist Hegels „πρῶτον ψεῦδος“, dass der Gegenstand nicht an sich, sondern nur für das Bewusstsein sei oder in dieses selbst falle“ (H 149). Diese idealistische Wendung der Betrachtung, durch welche die Identität des Bewusstseins mit dem Gegenstande, des Denkens mit dem Sein, erzielt wird, ergibt sich, wie vorhin bewiesen, keineswegs mit Notwendigkeit aus der Entwickelung des Bewusstseins, sondern ist, wie Hegel selbst gesteht (S 19), „unsere“ d. h seine „Zutat“, „wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseins zum wissenschaftlichen Gange erhebe und welche nicht für das Bewusstsein sei, welches in der Phänomenologie betrachtet werde.“ Damit gibt Hegel selbst zu, „dass das Bewusstsein durch seine innere Erfahrung oder Dialektik nicht zum Resultate seiner Phänomenologie: dem reinen Wissen gelange und in diesem nicht die Wahrheit seiner Geschichte und seiner Realität erkenne“ (H 174). Durch diese „Zutat“, d. h. diese subjektive Wendung, bestimmt sich nun der ganze Fortgang der Phänomenologie als ein subjektiv-idealistischer, indem alle Stufen des Bewusstseins, durch die es sich zum reinen Wissen vollenden soll, als verschwindende, unreale Momente und Durchgangsstufen bezeichnet werden.[1]) Aber „selbst die niedrigste Wissensstufe ist nicht nur als dem Begriffe widersprechende Bestimmtheit zu negieren oder zu widerlegen,“ sondern hat „ihre wenn auch noch so untergeordnete Wahrheit an sich selbst“ (H 117). Um zu dem Ziele des reinen Wissens oder des logischen Begriffs zu kommen, werden nun in der Phänomenologie alle „Bestimmungen, durch welche die geschichtlichen Gestaltungen gedacht werden, so allgemein“ genommen, dass sie durch diese reinen Wesenheiten oder Formen nicht in ihrer konkreten Bestimmtheit erkannt werden (H 175).

Diese Kritik Fischers an den Grundvoraussetzungen der Hegelschen Philosophie wurde von J. Schaller[2]) insofern beanstandet, als Schaller meinte, Fischer habe Hegel eine

[1]) Das Mittel, wodurch dies geschieht, ist Hegels Methode der absoluten Negativität, die im nächsten Abschnitt dieser Kritik behandelt werden wird.

[2]) Julius Schaller: Die Philosophie unserer Zeit, Leipzig 1837. Schaller gibt hier S. 94 ff. eine Kritik Hegels an Hand der Fischerschen Kritik (in der Metaphysik S. 11 ff).

subjektiv-idealistische Tendenz zugeschrieben, obwohl er ausdrücklich zwischen Hegels Standpunkt und Fichtes subjektivem Idealismus einen Unterschied mache. Demgegenüber konstatiert Fischer (I 21), dass er die Tendenz der Hegelschen Philosophie garnicht anders fasse als Schaller selbst: was letzterer als ausgemachte Wahrheit betrachte . . ., sei eben der Streitpunkt. Schaller selbst gesteht nämlich S 106/7 selbst zu, nach Hegel sei das Subjekt „in seiner Entäusserung durch die Aufhebung der Objektivität durch sich selbst im Andern bei sich selbst". Dies sei eben die Hegelsche Ansicht von der Unselbständigkeit der Gegenstände, die Fischer durch seine ganze Kritik bestreite, und auf welchen Streitpunkt sich Schaller nicht eingelassen habe (I 21). „Würde Hegel", so fährt Fischer fort, „die Selbständigkeit der Gegenstände des Wissens zugestehen, so müsste sowohl der Anfang seiner Phänomenologie . . . zurückgenommen werden wie der Schluss derselben, nach welchem sich das Bewusstsein zum reinen Wissen läutert, welches, wie Hegel ausdrücklich behauptet, den Gegenstand als sich selbst weiss, oder was ihm dasselbe ist, sich mit ihm eins weiss" (I 21) (H 110). Dass Hegel in der Tat die Selbständigkeit der Gegenstände leugnet, geht wie aus der ganzen Tendenz seiner Philosophie so speziell auch aus seiner Kritik der Kantischen Ansicht hervor (Encykl. § 44). Die Frage der Erkennbarkeit der Dinge an sich löst er hier sehr leicht in der Weise, dass er eine Unselbständigkeit der Dinge annimmt und das Ansich derselben „nur für den abstrakten Gedanken derselben hält." Dadurch wird das ganze Problem „auf die Vergleichung des Bewusstseins mit sich selbst reduziert." Bei einer solchen Anschauung, nach der das Ansich der Dinge nur die abstrakte Vorstellung ist, muss man sich über die Behauptung, man wisse das Ansich des Dinges nicht, allerdings wundern, wie Hegel es tut. Aber „geht man nicht von dieser unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzung aus, und erkennt man, dass die Dinge oder Gegenstände überhaupt ausser unserem Wissen existieren, so ist die Frage, was die Dinge an sich seien . . ., nicht so leicht zu beantworten, wie sie es unter der Hegelschen Voraussetzung ist" (I 22/3. H 110 f).

Mit der Kritik Fischers an Hegel völlig übereinstimmend zeigte sich der jüngere Fichte[1]. In der 2. Ausgabe seiner „Charakteristik der neueren Philosophie" 1841[2]) beruft er sich ausdrücklich auf Fischers Kritik an diesem Hauptpunkte der Hegelschen Philosophie und findet, dass Fischer jene petitio principii „vollkommen evident nachgewiesen" habe. Auch Chr. Weisse beruft sich in seiner Metaphysik (S 423) auf Fischers Kritik an Hegels Logik.

Dagegen nicht einverstanden mit der Kritik Fischers und des ihm beistimmenden I. H. Fichte ist Joh. Schubert, welcher wie Schaller die Hegelsche Philosophie nicht subjektiv idealistisch nennen will. Er sagt in seinem Aufsatz über Hegels Gottesbegriff:[3]) „Hegels Phänomenologie bleibt also nicht im entferntesten im subjektiven Idealismus stecken, wie dies ältere Kritiker (z. B. K. Ph. Fischer in seiner Methaphysik S 100 und ihm beistimmend der jüngere Fichte . . .) behaupten; sie zeigt vielmehr gerade, wie das Subjekt das Andere, Fremdartige, Objektive dadurch überwindet, dass es selbst seine Subjektivität von Stufe zu Stufe authebt." Mag dies immerhin wahr sein, so wird dadurch nicht die Tatsache beseitigt, dass der Schluss der Phänomenologie zum „reinen Wissen" hinführt, „das den Gegenstand innerlich gemacht habe und ihn als sich selbst wisse" und dass die Logik mit dem Begriff des reinen Denkens anfängt, das, wie Hegel (Log. I, 59) sagt, das „leere Denken" ist. Auch eine solche Definition des Geistes als „Verwandlung des Gegenstandes des Bewusstseins in Gegenstand des Selbstbewusstseins, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff" (Phänom. S 605) kann nur für Fischers Theorie eines subjektiven Idealismus sprechen. Wenn Schubert (a. a. O.) von dem vernünftigen Denken sagt, dass es in Einheit mit dem Sein sei, „und zwar in einer konkreten Einheit, die die Fülle der Objektivität in sich hat," so beachtet er nicht, dass bei Hegel alle Dinge nur in ihrer Negativität, als ver-

[1]) Vgl. I H. Fichte, Einleitung zu seiner Abhandlung: die Voraussetzungen des Hegelschen Systems, Zeitschr. f. Philos. 1839 S. 292.

[2]) S. 812/13.

[3]) Joh. Schubert: Hegels Gottesbegriff. Zeitschr. f. Philos. u philos. Kritik Bd. 134 S. 175.

schwindende Momente da sind, so dass von einer „Fülle der Objektivität“ nicht die Rede sein kann.

Aus dem oben kritisierten subjektiv idealistischen Charakter und der Grundvoraussetzung der Hegelschen Phänomenologie, dass „Gegenstand und Begriff Momente des Bewusstseins“ seien, ergibt sich eine Reihe von Konsequenzen, die ebenso hinfällig wie die unbewiesene Voraussetzung sind.

Eine unmittelbare Folge der Identität von Denken und Sein, die durch jene petitio principii der Phänomenologie postuliert wird, ist die Erhebung des menschlichen Wissens zum absoluten, göttlichen, eine Konsequenz, die Hegel selbst bei seiner Kritik des Anselmschen Gottesbeweises (Gesch. d. Philos. S 169) zieht (H 55. 556)[1] Auch definiert Hegel die Logik als Wissenschaft des „absoluten Denkens“, das „alle wahrhafte Realität aus sich selbst produziere.“ Wie diese Definition so ist auch die Bestimmung des Denkens als objektivierendes (schöpferisches) Tun“ (Log I, 24. 31. 32) lediglich eine Folge der Identität von Denken und Sein[2]) (H 190). „Aber mit welchem Rechte kann dieses absolute Wissen des die Welt schaffenden und sie als seine Schöpfung begreifenden Geistes als Erkennen des menschlichen Geistes bestimmt werden, der den Charakter der Bedingtheit und der Relativität, in welcher er existiert, notwendig an sich trägt, indem nur ein absolutes Subjekt eines absoluten Wissens fähig sein kann“ (Str. I, 11)? Dass „die Vernunft die Welt beherrsche,“ diesen Gedanken, den Hegel in seiner Bestimmung der philosophischen Geschichtsforschung ausspricht, gibt Fischer Hegel zu; er sei in der Philosophie keine Voraussetzung, da diese Wissenschaft der Vernunft sei. Aber die Folgerung, die Hegel daraus zieht, dass „die Vernunft die Substanz, wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens wie die unendliche Form und Betätigung dieses Inhalts“ sei,

---

[1]) Die Konsequenzen, welche sich aus der Identität von Denken und Sein für die Religion ergeben, wie z. B. die Ablehnung eines religiösen Abhängigkeitsgefühls, kommen hier noch nicht in Betracht, werden vielmehr im 3. Hauptabschnitt behandelt werden.

[2]) vgl. hierzu die oben S. 23 angeführten Definitionen der Philosophie, die ebenfalls die Identität von Denken und Sein zu ihrer Voraussetzung haben.

„dies ist eine Konsequenz des logischen Idealismus, die mit diesem fällt und sich objektiv nicht erweisen lässt“ (H 470).

Doch die angenommene Identität von Denken und Sein hat noch weitere Folgen für Hegels Philosophie. Wenn durch einen Dualismus die Möglichkeit einer Erkenntnis aufgehoben wird,[1]) so geschieht dies nicht weniger durch die Identität von Denken und Sein. Denn eine „objektive Erkenntnis, welche die Gegenstände der Natur, des Geistes und der Gottheit in ihrer Selbstständigkeit denkend zu erforschen hat“, wird auf dem Standpunkt des göttlichen, alle Realität aus sich selbst ableitenden Denkens unmöglich gemacht (I IV). Als notwendige Folge ergibt sich aus dem Anspruch auf ein absolutes Wissen einerseits und der Unfähigkeit zur absoluten Wissenschaft zu gelangen anderseits ein „Formalismus, wonach der Begriff Ein und alles ist“ (S I, 45). Dies zeigt sich in der ganzen Ausführung des Hegelschen Systems, da Hegel versucht, die bestimmten Sphären der Objektivität „auf die allgemeine Begriffsdialektik zu reduzieren“ (H 308). Und wie allen sonstigen Inhalt, so reduziert Hegel auch die Gegenstände der Metaphysik in seiner Logik, die doch an die Stelle der letzteren als der Wissenschaft der Vernunftgegenstände trete und alle Wahrheit in sich enthalte, „auf die Bestimmungen des abstrakt immanenten Denkens“ und nennt „jene Vernunftgegenstände blosse Substrate“, „so wie er überhaupt ausser dem logischen Inhalt, welcher die absolute Form selbst sei, nur von Nichtigem, Zufälligem wissen will, das nur für die Vorstellung Wirklichkeit habe“ (H 312). Vermisst man an den logischen Formen einen Inhalt, meint Hegel, so liege die Schuld daran, dass sie abstrakt auseinandergehalten werden (Einleitung zur Logik S. 9). Demgegenüber betont Fischer (M 15), man könne mit vollem Rechte zugeben, dass Hegels Logik nicht in dem Sinne eine formelle Wissenschaft sei, dass sie keinen Inhalt habe, „da sie als Wissenschaft des Denkens am Denken und seinen allgemeinen Formen ihren Inhalt hat;“ — aber daraus folgt noch lange nicht, was Hegel behauptet, dass

[1]) vgl. oben S. 20.

nämlich „die Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen seien, und dass von dem Wirklichen wahr nur sei, was kraft dieser Formen durch sie und in ihnen wahr ist" (Enc. § 162). Den Formalismus seiner Logik hat Hegel selbst zugegeben, wenn er sie „formelle Wissenschaft" nennt (Log. III, 24) und (Enc. § 264) „ausdrücklich erklärt, der abstrakte formelle Begriff der Logik erhalte nie einen anderen Inhalt als sich selbst" (H 178).

Durch diesen erwiesenen Formalismus kommt das Hegelsche Denken „nicht über sich selbst" oder seine „abstrakte Form" hinaus, „um sich durch die Erfahrung zu realisieren", und zeigt sich dadurch ebenso wie durch seinen vermeintlich absoluten Charakter unfähig, die Vernunftgegenstände, die Natur, den menschlichen und göttlichen Geist „in ihrer bestimmten Realität" zu begreifen (I 26).

Wenn der „abstrakt formelle Begriff der Logik" nach Hegels obiger Definition „nie einen andern Inhalt als sich selbst" erhält, und wenn Hegel trotzdem seine Logik mit Metaphysik und Ontologie identifizierend alle Gegenstände dieser Wissenschaften aus dem Grundprinzip seiner Logik, dem reinen Sein resp. dem reinen Denken, ableitet, so kann dieses „schöpferische Tun" nur durch eine absolute Methode geschehen. Diese zu betrachten ist nicht weniger wichtig als jene vorhin behandelte Identität von Denken und Sein, weil sie erst das absolute Denken als solches, nämlich in seiner Selbstbewegung, zeigt.

2. Mit grosser Endschiedenheit vertritt Hegel die Ansicht, dass der logische Begriff alles aus sich ableite ohne jede Ergänzung der Realität; ja er erklärt es für einen „Rückschritt" (Log. III, 23), „wenn sich der Begriff durch die Form der Vorstellung oder der Anschauung, die er sich unterworfen und als deren unbedingten Grund er sich erwiesen habe, ergänzen und realisieren würde" (M 26/7). Und weiter sagt er (a. a. O.): Die Unvollständigkeit der logischen Wesenheit bestehe nicht darin, dass sie der im Gefühl und in der Anschauung gegebenen vermeintlichen Realität entbehre, vielmehr liege sie darin, dass sich der Begriff noch nicht seine eigene aus ihm selbst erzeugte

Realität gegeben habe. „Die Herleitung des Reellen aus dem Begriffe besteht darin, dass der Begriff durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergehe, dass er sie aus sich erzeuge“ (M 22/3). Das Grundprinzip dieser immanenten Dialektik ist das Prinzip der Negativität oder genauer: des Widerspruchs. „Jede Bestimmung“, sagt Hegel (Log. II, 82), „jedes Konkrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterscheidbarer Momente, die durch den bestimmten wesentlichen Unterschied in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich in Nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst widersprechendes, aber ebenso sehr der aufgelöste Widerspruch.“ „Das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung“ ist für Hegel „das Prinzip aller Selbstbewegung“ (Log. II, 78); „nur sofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat es Trieb und Tätigkeit.“ Der Widerspruch ist „absolute Tätigkeit“ (S. 82). Eine Konsequenz dieser Ansicht ist, dass die „Negation als Widerspruch“ für eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung erklärt wird wie die Identität (Log. II, 77) (H 246 ff.)

Fischer ist mit Hegel darin völlig einverstanden, dass wahre Einheit nur durch Ueberwindung der Gegensätze zustande kommen könne, und dass „die Weise oder Stufe“ ihrer Verwirklichung um so höher oder adäquater ist, je bestimmter und wahrer die Gegensätze sind, durch welche sie sich die Reflexion in sich oder die Erfassung ihrer selbst vermittelt“ (H 245). Es folgt „aus dem Begriffe der wesentlichen Einheit,“ „dass sie sich durch den ihr w e s e n t l i c h e n Unterschied oder i m m a n e n t e n Gegensatz verwirklicht und sich durch die Negation oder Ueberwindung des ihre entsprechende Verwirklichung negierenden Prinzips und seiner Form des Widerspruchs zu der ungestörten oder ungetrübten Harmonie . . . vollendet“ (H 246). Aber dies letztere ist etwas ganz anderes, als was Hegel sagt. Bei ihm ist die Negation als Widerspruch „eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung wie die Identität.“ Die Möglichkeit einer solchen

Entzweiung der Einheit in negative Gegensätze oder Widersprüche gibt Fischer Hegel zu (z. B. Krankheit oder Sünde), aber es „folgt doch aus der Möglichkeit dieser Selbstentzweiung nicht wesentlich und notwendig das Wirklichwerden derselben" (H 249). Und Hegel gesteht auch selbst zu, dass der Widerspruch „die der wesentlichen Einheit entsprechende Verwirklichung ihrer selbst negiert oder stört und verkehrt." Deshalb ergibt sich der Widerspruch nicht unmittelbar oder wesentlich aus der Einheit (H 249/50) Wenn Hegel den Widerspruch für eine ebenso „wesenhafte und immanente Bestimmung wie die Identität" hält, beachtet er nicht, dass der Widerspruch „die ursprüngliche Einheit, die er negiert, voraussetzt (Str I, 96) (I 34) (S I, 76); ausserdem gerät er durch diese Behauptung in Widerspruch mit einem der Grundgedanken seines Systems, dass nämlich, wie er in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sagt, alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich ist. „Es ist eine merkwürdige Tatsache", sagt Fischer, „dass dieselbe Philosophie, welche den Widerspruch für ebenso wesentlich erklärt wie die Einheit und daher ausdrücklich nach Heraklit die Disharmonie für ebenso notwendig hält wie die Harmonie, nichtsdestoweniger alles Wirkliche für vernünftig und alles Vernünftige für wirklich erklärt. Sie statuiert mithin einerseits ein perennierendes Sollen, indem sie den Widerspruch als das zu überwindende, aber — weil sie das Negative für ebenso wesentlich hält wie das Positive — unüberwindliche Moment erklärt; andrerseits erhebt sie sich nur dadurch über das Bewusstsein eines durch Widersprüche gestörten Daseins, dass sie von denselben abstrahiert und alles Wirkliche für vernünftig erklärt" (I XXXVIII).

Tritt Hegels Prinzip des Widerspruchs in Tätigkeit, so entsteht ein progressus in infinitum, da die geforderte Negation der Negation nur der Uebergang in eine andere negative, widersprechende Existenzweise ist; und „so bleibt nichts übrig, als von einer negativen Einheit, in welche sich ein Widerspruch auflöst (ohne dass durch seine Widerlegung ein positives Resultat vermittelt wird), zu einer andern negativen Einheit überzugehen, welche ebensowenig positives Prinzip sich er-

gänzender und bewährender Unterschiede oder wesentlicher Gegensätze ist, so dass im Fortgange dieser negativen Dialektik nichts sich affirmiert und behauptet als die absolute Negativität des reinen Begriffs selbst" (H 251/2) [1] „Die Dialektik kommt „über den bakchantischen Taumel, an dem jedes Glied trunken ist", . . . nicht hinaus" (H 258). Wenn sich Hegel trotzdem bemüht, der Negativität eine Realität zuzuschreiben und von dem Negativen sagt (Log. II, 73), „es habe auch ohne die Beziehung auf das Positive ein eigenes Bestehen", und daraus folgernd behauptet: „so sei es eben selbst das, was das Positive sein sollte", und wenn er gar von dem Bösen als einer „positiven Negativität" redet, „so gerät er durch diese Umkehrung der Prinzipien in eine zur contradictio in adjecto gehende Konfusion, die zum Dualismus führt" (H 254). Folgt doch aus dem Begriff des Negativen, „dass es nur im Negieren und mithin in der Relation zum Positiven, das es negiert, sich behauptet und eine gewisse Realität erweist". „Demnach löst sich die Vorstellung einer selbständigen positiven Negativität, welche kein positives Wesen oder keine positive Einheit . . . voraussetzte, von selbst auf" (H 254).

Ein Beispiel für die Anwendung der Hegelschen Methode und zugleich der Beweis ihrer Untauglichkeit zur Selbstent-

[1]) Wenn Kuno Fischer (Hegel, Jubiläumsausgabe I, 441) von „stumpfen und gedankenlosen Unverständnissen" redet, welche die Methode der absoluten Negativität „für das Bekenntnis einer ungeheuer negativen Richtung" nehmen, „welche darauf ausgehe alles zu ruinieren", so kann eine solche Kritik nur ungerecht und unzutreffend genannt werden. Kuno Fischer selbst redet (a. a. O.) nur immer von einer Auflösung des Widerspruchs, lässt aber die Tatsache unerwähnt, dass der aufgelöste Widerspruch nun keineswegs etwas Positives ergibt, sondern sich durch einen neuen Widerspruch ebenfalls entzweit, wodurch eine förmliche Raserei des Gedankens entsteht, in der das negative Moment in der Tat das vorherrschende ist. Durch Kuno Fischers Auslegung wird der Hegelschen Dialektik der Schein eines positiven Charakters gegeben (duplex negatio affirmat), der ihr in Wahrheit nicht eignet. Uns erscheint deshalb die Kritik von Karl Phil. Fischer bei weitem zutreffender als die von Kuno Fischer.

Auch Joh. Ed. Erdmann, der bei seiner Besprechung der Fischerschen Kritik an Hegel (Gesch. d. Phil. S. 690 ff) Fischer vorwirft, dass er nicht immanente Kritik an Hegel übe, sondern seine Ansichten an Hegel heranbringe, lässt dieses Moment unbeachtet, dass die aufgehobene Negation bei Hegel keineswegs eine Position ist, sondern sofort eine neue Negation bedingt Er fasst deshalb den Ausdruck „absolute Negativität" im Sinne von absolvierter, d. h. abgetaner! Negativität. Ob hier nicht Erdmann s e i n e Ansichten an Hegel heranbringt?

wickelung des Begriffs ist der Anfang der Hegelschen Logik, dessen Kritik für die Beurteilung des Hegelschen Verfahrens von Wichtigkeit ist.

Das „voraussetzungslose" Prinzip der Hegelschen Logik ist das „reine" oder „leere" und „unbestimmte Sein", das mit dem „reinen" oder „leeren Denken" identisch ist. Wie wenig voraussetzungslos und unmittelbar aber dieses Prinzip ist, zeigt schon die Tatsache, dass das „reine Sein" in seiner Unbestimmtheit doch nur „Folge der subjektiven Abstraktion" ist (H 201). Ist das abstrakte Sein die „vollkommene Leerheit", so kann es nicht Prinzip sein, denn „aus Nichts wird Nichts". Wer wird es für mehr als einen leeren Gedanken halten, dass das „Leere als Quell der Bewegung" zu denken sei" (M 80)! Ist es dagegen kein Abstraktum, so hat es „die Vermittelung, aus welcher es resultiert, zu seiner . . . Bestimmtheit", und dann eignet ihm nicht der von Hegel behauptete Charakter der „unbestimmten Unmittelbarkeit" (H 202). Das reine Sein ist auch insofern nicht letztes Prinzip, als es ein Gewordenes ist und „das Werden zu seiner Voraussetzung hat" (I 17). „Nicht das Sein, sondern das Nichts ist bestimmungs- und voraussetzungsloses Prinzip" (M 98).

Nachdem nun Hegel „das Prinzip der Objektivität nicht nur als an sich unbestimmtes oder bestimmungsunfähiges gefasst hat", schreibt er ihm trotzdem „eine Negativität als wesentlich" zu (I 33). Durch dieses „*πρῶτον ψεῦδος*" seines Verfahrens vermittelt er den Uebergang zum Werden. Aber wie ist diese wesentliche Negativität bei jenem leeren, abstrakten Prinzip möglich, da doch nach Hegels Worten (Log. I, 59) das reine Sein „um seiner absoluten Unbestimmtheit willen mit dem reinen Nichts identisch ist"! Hegel selbst kann den Unterschied des reinen Seins von dem reinen Nichts nicht bestimmen, er sei nur ein „gemeinter". „Dass aber die Meinung oder das Gemeinte in der Wissenschaft schlechterdings kein Recht und keine Stelle habe, hat niemand unerbittlicher geltend gemacht als Hegel" (H 203). Aber selbst angenommen, es bestände ein Unterschied zwischen dem reinen Sein und dem Nichts, so dass ein Uebergehen von jenem in dieses

möglich wäre, so würde dieser Uebergang nicht ein Werden, sondern ein Vergehen sein; ein Werden wäre dagegen wohl als Uebergang vom Nichtsein in das Sein zu denken, wobei allerdings das Nichtsein nicht als leeres Nichts, sondern positiv als „Seinkönnen und mithin nur als Nichtdasein" zu fassen wäre. „Demnach ist das Werden nicht, wie Hegel meint, als unruhige negative Einheit des Vergehens und Entstehens, . . . sondern nur . . als Entstehen zu denken" (H 203).

Aus Fischers Kritik an den Prinzipien der Hegelschen Logik ergibt sich zweierlei: 1) Das reine Sein ist nicht voraussetzungsloses Prinzip, aus dem alles abgeleitet werden könnte. 2) Die Methode der absoluten Negativität, die den Widerspruch (hier das Nichts) einführt, erweist sich als unzulänglich zur Fortentwickelung des Begriffs, weil das „Werden", das die Dialektik erstrebt, in Wahrheit nicht erreicht wird. So ordnet sich diese Kritik Fischers an den Grundprinzipien der Hegelschen Logik in den Rahmen der ganzen Kritik ein, an der wir oben (S. 22) zwei Hauptmomente unterschieden, den absoluten Standpunkt, resp. die Identität von Denken und Sein, und die Methode der absoluten Negativität. Beides ist durch das Bisherige zur Genüge beleuchtet und widerlegt worden.

Durch diese ablehnende Haltung gegen die Hegelsche Philosophie ist aber der Standpunkt, den Fischer Hegel gegenüber einnimmt, noch nicht völlig charakterisiert. Denn so sehr er auch den absoluten Charakter und die negative Methode der Hegelschen Denkweise verwirft, so zeigt er sich andrerseits doch in seiner Philosophie wesentlich durch die Hegelsche beeinflusst, indem er bedeutsame Momente aus ihr für sein eigenes System übernommen hat. Es wird deshalb noch eine Darstellung seiner positiven Anteilnahme an der Hegelschen Philosophie gegeben werden müssen, wodurch wir gleichzeitig die Grundelemente seiner eignen erkenntnistheoretischen Position erkennen werden.

3. Fischers positives Verhältnis zur Hegelschen Denkweise konzentriert sich ebenso wie seine ablehnende Haltung um jene beiden Centralpunkte der Philosophie Hegels, das Verhältnis von Denken und Sein und die dialektische Methode. Obwohl

er die Hegelsche Auffassung dieser beiden Punkte, wie oben gezeigt, völlig ablehnt, findet er doch in beiden den Grundgedanken berechtigt, ja, nicht selten spendet er Hegel hohes Lob dafür, dass er die Philosophie in diese Bahnen gelenkt habe.

Zunächst handelt es sich also um das Verhältnis von Denken und Sein. Abgelehnt wurde oben (S. 19) bereits eine solche Denkweise, die mit ihrer Demonstriermethode nur äusserlich an die Dinge herankommt, wie der abstrahierende und reflektierende Verstandesdogmatismus, der zwar eine vernünftige Prüfung der Vernunft unternommen habe, aber trotzdem noch im abstrahierenden und reflektierenden Denken stecken geblieben sei. Der Grund, weshalb Fischer diese Denkweisen ablehnt, ist vor allem der dort vorherrschende Dualismus zwischen Denken und Sein; ein solcher hebe die Erkenntnis überhaupt auf. Aber ebenso wie der Dualismus wird auch die Identität von Denken und Sein, wie sie Hegel vertritt, von Fischer verworfen, wie bei der Kritik Hegels gezeigt worden ist. Ist diese Hegelsche Ansicht das entgegengesetzte Extrem der dualistischen, so wird das richtige Verhältnis von Denken und Sein bei Vermeidung des Extremes auf der Linie Hegels zu suchen sein. Fischer ersetzt daher das Wort „Identität“ durch „Einheit“ (S I, 45), um dadurch zu bezeichnen, dass Objektivität und Subjektivität zwar nicht dasselbe, aber auch nicht so getrennt von einander sind, dass keine Vermittelung zwischen beiden möglich ist. Diese Einheit von Denken und Sein ist nur so möglich, dass eine „schauende Vernunft“ oder ein „gegenständliches Denken“ angenommen wird. Seine Vorgänger sieht Fischer in Herder, Goethe und den Vertretern der Naturphilosophie, vor allem Schelling. (S I, 170 H 100). Diese Denker waren, besonders auch Goethe, der im Schauen oder intuitiv dachte und als „gegenständlicher Denker“ die Natur als Künstlerin erforschte, „in das objektive System der Wirklichkeit vertieft, deren Ideen sie in immer neuen Sphären erkannten“ (H 100). In der begriffsmässigen Ausbildung dieser Methode hat sich nun Hegel ein grosses Verdienst erworben. „Das wesentliche wissenschaftliche Verdienst Hegels besteht darin, dass

er Schellings intellektuelle, von Geist durchdrungene oder von der Idee beseelte Anschauung der Natur und des Geistes in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit oder logisch erfasste und entwickelte und die objektive oder spekulative Dialektik als die Selbstentwickelung des Gegenstandes bestimmte", indem es, wie er in der Vorrede zur Logik S. VIII bemerkt, „nur die Natur des Inhalts selbst sein könne, welche im wissenschaftlichen Erkennen sich bewege" (H 99). Sein Fehler war nur die Annahme einer Identität von Denken und Sein. Zwar gibt es eine solche für das Selbstbewusstsein, „in welchem allerdings Subjekt und Objekt des Wissens eins und dasselbe ist," aber sie darf nicht „zum Prinzip des objektiven Bewusstseins" gemacht werden, „in dessen Sphäre nur die Einheit, das heisst Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein erwiesen werden kann," soll nicht anders die ganze Philosophie die oben an Hegel getadelte subjektive Richtung bekommen, die einem „Eroberungsakte" gegenüber der Objektivität gleicht (Str. I, 9 H 191). Ja auch Hegel selbst hat die Identität von Denken und Sein nicht immer festgehalten, sondern bisweilen sich so geäussert, dass man daraus auf „Einheit" oder Einstimmung im Sinne Fischers schliessen konnte; z. B. sagt er (in den späteren Ausgaben der Encyklopädie § 6), dass der bestimmte Inhalt der Philosophie, „die Wirklichkeit, durch das Denken nicht hervorgebracht, sondern als ursprünglich hervorgebrachter und sich hervorbringender zur äusseren und inneren Welt des Bewusstseins gemachter Gehalt erfahren" werden müsse. „So geht er selbst vom Prinzip der Identität des Denkens und Seins . . . zum Prinzip des mit sich und mit der Objektivität einstimmenden Vernunftwissens über" (S I, 47) Ebenso setzt auch folgende Bemerkung (Enc. § 12) wohl die Einheit, nicht aber die Identität von Denken und Sein voraus: „Die Entwickelung des objektiven Denkens ist ebensosehr ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, wie sie demselben die Gestalt eines sich durch seine innere Notwendigkeit bewährenden Systems gibt," eine Bemerkung, die Fischer „vortrefflich" nennt (H 100).

Wie Fischer nun die Möglichkeit einer Uebereinstimmung von Denken und Sein fasst, ist oben (S. 16) bereits bei Be-

trachtung der ersten Erkenntnisstufe, des gefühlsmässigen Innewerdens der Wirklichkeit, dargestellt worden, indem er nämlich auf die Gottesidee rekurriert, auf die Idee eines Urgeistes, welcher der Urheber sowohl unserer geistigen Organisation als der Objektivität ist. Er nennt daher unser durch sinnliche und geistige Erfahrung vermitteltes Denken ein „Nachdenken des göttlichen Urdenkens“ (S II[1], 234).[1]) So urteilt Fischer abschliessend über das Verhältnis von Denken und Sein: „Es kann also nur die in der Wesenseinheit oder Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit der Gottheit und ihrer Schöpfung oder ihrem Reiche begründete ideelle Einheit und Einstimmung der denkend erkennenden Vernunft mit der Wirklichkeit . . . erwiesen werden“ (S I, 46).

Uebernimmt hier Fischer wesentlich die Leibnizsche prästabilierte Harmonie als die conditio sine qua non alles Wissens und Erkennens, so geht er in der näheren Ausgestaltung seines Erkenntnisprozesses weit über den Leibnizschen Standpunkt hinaus und macht vor allem die Errungenschaft der spekulativen Philosophie Hegels für seine Erkenntnistheorie fruchtbar; so kommen wir zu dem zweiten Punkte seiner wesentlichen Abhängigkeit von Hegel, nämlich der Hegelschen Dialektik. So sehr er die negative Dialektik, die Methode der absoluten Negativität Hegels, wie oben gezeigt (S. 33 f.), ablehnt, so ist er andrerseits doch von der Bedeutung des richtigen Grundgedankens dieser Methode durchaus überzeugt. Es wird „nicht geleugnet“, sagt er, „dass Hegel zur Ausbildung einer objektiven, das reale System der Natur und des Geistes erkennenden, Methode die wichtigsten Beiträge gegeben habe“ (I 26. V), hat er doch „in der Einheit mit der objektiv spekulativen Philosphie die Logik zur spekulativen Dialektik fortgebildet und dadurch eine wissenschaftliche Reform begründet, welche . . . . von niemand ignoriert oder verworfen werden kann, der nicht unter dem

[1]) Ganz ähnlich wie hier Fischer löst A. Trendelenburg das Erkenntnisproblem, wenn er in seinen „Logischen Untersuchungen“ 2. Bd. 2. Aufl. (Leipzig 1862) S. 463 sagt: „Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle Tat, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken.“

gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie sich befindet" (H 101). Seine Logik ist die Wissenschaft, „durch welche er sich das grösste Verdienst erworben hat" (H 323). „Sein Versuch, die Einheit der allgemeinen Idee durch die Dialektik der Gegensätze und Stufen des Wissens, „durch welche sie sich entwickelt und vollendet, darzutun", verdient „um so mehr Achtung", „da er dadurch die Reflexion überwunden hat, welche die Probleme äusserlich auffasst und äusserlich von einem zum andern übergeht" (S I, 171). Der Mangel seines Verfahrens liegt nur darin, dass er das Prinzip einer negativen Dialektik vertritt, das, wie die obige Kritik gezeigt hat (S. 34), durch Einführung des absoluten Gegensatzes oder Widerspruchs es zu keiner positiven Einheit kommen lässt. Deshalb übernimmt Fischer die Hegelsche Methode und bildet sie unter Negierung des negativen Elements zu einer „positiven Dialektik" um. An Stelle des Widerspruchs, der „negative aufzuhebende Bedingung der Selbstverwirklichung und Selbstbewährung der konkreten Einheit" ist, setzt er den „wesentlichen Gegensatz", der positive Vermittelung dieser „Einheit oder der Harmonie[1]) des in seiner Selbstunterscheidung oder in seinem Anderssein mit sich identischen Ganzen" ist (S I, 61). „Denn", sagt er, „die immanente Dialektik der Idee fordert nur das Anderswerden der substantiellen Einheit und ihrer Unterscheidung in positive sich ergänzende Gegensätze, nicht aber die Negation derselben, und hiermit ihre Entzweiung in negative Gegensätze, d. h. Widersprüche, da die Entwickelung desto gesetzmässiger und der Idee des Lebens und des Geistes entsprechender oder angemessener ist, je weniger das durch wesentliche Gegensätze sich entwickelnde oder bildende natürliche oder geistige Leben seiner selbst entäussert oder seinem Wesen entfremdet wird, und je entschiedener es . . . . in seinem Anderswerden seine Einheit mit sich selbst behauptet" (I 32/3 Str. I, 15 S I, 63).

---

[1]) Fischer weist bei dem Gedanken der Harmonie auf Plato hin, der ebenso wie seine Vorgänger, die Pythagoreer, die Wahrheit in Form der Harmonie, d. h. der durch Gegensätze vermittelten Einheit, fasste (S I, 67).

Eine bedeutsame Folge dieser positiven Dialektik Fischers, bei welcher der Widerspruch nicht ebenso wesentlich wie die Einheit ist, sondern deren Grundprinzip die durch Gegensätze vermittelte Einheit bildet, ist die relative Selbständigkeit der Gegenstände. Wenn Hegels Dialektik „alle objektiven Prinzipien und Sphären zu blossen Momenten oder Durchgangsstufen der logischen Idee negiert . . . , so erkennt das objektive Denken . . . . die innere Wahrheit und Bestimmtheit der besonderen Prinzipien und Sphären der natürlichen und in höherem Sinne der geistigen Welt . . ." (H 322). „Im objektiven System wird so wenig eine bestimmte Einheit durch die andere negiert und in sie zurückgenommen, als in dem Reiche des natürlichen und geistigen Lebens selbst die niedrigeren Prinzipien und Gebiete durch ihre Selbstnegation in die höheren übergehen" (H 320).

Nachdem wir im bisherigen Fischers Stellung Hegel gegenüber in negativer und positiver Beziehung charakterisiert haben, können wir beurteilen, inwiefern es richtig ist zu sagen, er sei formell von Hegel abhängig. Zu behaupten, er übernehme Hegels Methode in sein System, ist aus zwei Gründen falsch Erstens lehnt er die negative Dialektik, welche wesentliches Merkmal, ja das wichtigste Charakteristikum der Hegelschen Methode ist, durchaus ab; zweitens kann von einem Uebernehmen dieser Methode in ein System, das wie das Fischersche inhaltlich so wesentlich verschieden von dem Hegelschen ist, aus dem Grunde nicht gesprochen werden, weil Form, resp. Methode, und Inhalt bei Hegel identisch sind und garnicht getrennt werden können. Uebernimmt man die Form, so hat man damit auch den Inhalt. In Wahrheit hat Fischer die Hegelsche Methode zerstört und sich nur durch sie zu einer eigenen dialektischen Methode anregen lassen, indem er nur den seiner Ansicht nach richtigen Grundgedanken der Hegelschen Denkweise akzeptiert hat.[1])

---

[1]) Ebenso urteilt über Fischers Stellung zur Hegelschen Methode Hubert Beckers in dem Anhang (über die Anwendung der Hegelschen Methode auf die Wissenschaft der Metaphysik) zu seiner Schrift: „Ueber Göschels Versuch des Erweises einer persönlichen Unsterblichkeit" (Hamburg 1836) S. 66: „Das Eigentümliche der Hegelschen Methode besteht gerade darin, dass sie

Fischers Kritik an den für ihn bedeutendsten philosophischen Theorien der Vergangenheit und besonders der Hegelschen, durch welche, resp. im Gegensatz zu welchen, er seine eigene erkenntnistheoretische Position gebildet hat, ergab nach unserer Darstellung als positive Resultate: die Einheit oder Uebereinstimmung von Denken und Sein und die

---

nicht blosse Form der Wissenschaft, sondern alles in allem sein will. Wird dieses ihr Streben als ein verkehrtes, falsches einmal erkannt, wie dies sowohl von Fischer als Fichte und Weisse bereits geschehn, so kann auch von der Beibehaltung einer Methode nicht mehr die Rede sein, die so sehr in der Identifizierung der Form und des Inhalts ihr eigenstes Wesen hat, dass es unmöglich ist, die blosse Form daraus abzuschneiden, ohne das Wesen der Methode selbst zu zerstören".

In Bezug auf die ganze Kritik Fischers an Hegel ist Beckers (S. 55) der Ansicht, dass „Fischer — selbst zum Teil Hegelianer, und bereits rühmlichst bekannt durch seine scharfsinnige Kritik des Hegelschen Systems — . . jedenfalls als ein weniger parteiischer Kritiker angesehen werden" kann „als derjenige, der als entschiedener Gegner jenes Systems aufgetreten".

Grosses Lob wird Fischers Kritik an Hegel auch von Leopold Schmid gespendet in seinem Buch: „Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der Tat" (Giessen 1860) (S 85/6): „Das bedeutendste kritische Verdienst hat sich Fischer an Hegel erworben" (Sengler an Baader, Fortlage an Herbart) . . . „Einerseits tut es ihnen niemand zuvor in der Schärfe und Vollständigkeit, mit welcher sie das Widersprechende, Unhaltbare und Unzulängliche in den Werken jener Philosophenfürsten bis in die tiefsten Gründe aufspüren und blosslegen . . . Andrerseits stehen sie aber auch unübertroffen da, in der Enthüllung der unter dem offen vorliegenden Silber und Golde, welches jene Meister aus den verborgenen Schachten des Geistes zu Tage gefördert, versteckten viel kostbarern Edelsteine, die teils nur noch des Schliffs bedürfen, teils ihn durch sie schon bekommen haben".

Wie sehr Fischers Kritik an Hegel bei den Zeitgenossen Anklang gefunden hat, zeigt auch ein Ausspruch von Wirth, der von Fischers Kritik sagt, sie sei „ein Dornenkranz für die Hegelsche Philosophie, an sich aber die Blüte einer positiven harmonisierenden Dialektik" (bei Joh. Erdmann, Gesch. d. Phil. II, 690).

Wenig einverstanden mit Fischers Kritik an Hegel war Joh. Ed. Erdmann, der (Gesch. d. Phil. II, 689 ff) in einem vielleich durch die persönlichen Kontroversen zwischen beiden mitbedingten recht scharfen Tone Fischer verschiedene Vorwürfe macht, die aber die in unserer Darstellung gegebene Kritik nicht treffen. Sie konzentrieren sich in dem Vorwurf des Mangels an Objektivität und falscher Auffassung der Hegelschen Begriffe. Abgesehen von seiner vorhin erwähnten Monierung der Auffassung des Hegelschen Negativitätsprinzips kommt für unsere Kritik nur noch der Einwand in betracht betreffs einer unrichtigen Auffassung des Begriffs der Identität, den Hegel, wie auch Erdmann meint, mit Unrecht von Einerleiheit unterscheidet. Dass Fischer Hegels Identität im Sinne von unterschiedsloser Einheit fasst, wie etwa die frühere Logik, als abstrakte oder „Verstandesidentität", trifft nicht zu; vielmehr hat er stets die konkrete, durch Unterschiede vermittelte Identität im Auge. Das Wesentliche ist aber, wie wir sahen, dass überhaupt von „Identität" geredet wird.

positive dialektische Methode; diese sind in der Tat auch die Grundelemente seiner Erkenntnistheorie, sie geben uns die Richtung seines gesamten philosophischen Denkens an. Auf ihre nähere Ausgestaltung wenigstens kurz einzugehen ist für unsern Zweck unerlässlich.

Wenn Fischer die „Uebereinstimmung" von Denken und Sein lehrt, so sagt er damit, dass Denken und Sein Verschiedenes, dass eines auf das andere nicht reduzierbar ist, dass zum rechten Philosophieren zweierlei nötig ist: das Denken und die Erfahrung oder Wirklichkeit. Deshalb fasst er am Schlusse der Einleitung zu seiner Metaphysik (M 90) diese direkt als einen Versuch auf, „die Versöhnung des Denkens mit der Wirklichkeit, der selbstbewussten mit der seienden Vernunft," „wissenschaftlich hervorzubringen," oder wie er am Anfange sagt (M 9), „als einen Beitrag zur Erkenntnis der Wirklichkeit.".[1]) Ist es ein Mangel, dass die Metaphysik mit allgemeinen Gedanken (nicht abstrakten Begriffen! [M 9]) arbeiten muss, so liegt das an dem noch nicht vollendeten Stande der Wissenschaft. „Einem vollendeten Wissen wird sich freilich das Allgemeinste zum Konkretesten individualisieren; aber so lange die Wissenschaft nicht vollendet ist, müssen wir uns oft mit allgemeinen, darum aber nicht unreellen Gedanken begnügen, die sich erst im Fortschritt der Wissenschaft näher bestimmen" (M 10). „ . . . . wollte man nun aber nur soweit denken, als geschaut wird, so würde man das spekulative Vermögen der Vernunft verkennen" (M 10).

---

[1]) Deshalb kann Fischer von seiner Metaphysik sagen, sie sei „die Mitte, welche das abstrakt allgemeine logische Denken innerhalb ihrer selbst oder durch ihre immanente Entwickelung mit den reellen Wissenschaften verbindet."

Hubert Beckers findet (a. a. O. S. 73) dies „nicht wohl einleuchtend. Denn sie könnte doch nur dann es sein, wenn sie keine blosse Vernunftwissenschaft, sondern zugleich auch eine Erfahrungswissenschaft . . . wäre." Dass sie auch letzteres in der Tat bei Fischer ist, ergeben nicht nur fast alle Definitionen seiner Philosophie und speziell Metaphysik, sondern auch die ganze Ausführung seines Systems. Beckers gibt auch selbst zu, dass Fischer in der Ausführung „durch eine glückliche Inkonsequenz" den Mangel einer zu rationellen Auffassung der Metaphysik „durch einen allenthalben zugleich empirischen und lebendigen Fortschritt zu beseitigen gewusst hat" (S. 74). Aber ich kann auch nicht einmal diese „Inkonsequenz" zugeben. Denn, wenn Fischer von „Wissenschaft der Vernunft" redet (wie M 91), so ist zu beachten, dass er nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive oder seiende Vernunft annimmt, und dass die Wissenschaft der letzteren mit der Erfahrungswissenschaft identisch ist. Das hat Beckers übersehen; daher ist sein Einwand hinfällig.

Der Weg, auf dem jene Versöhnung des Denkens mit der Wirklichkeit stattfindet, ist die Verbindung zweier Methoden, der regressiven oder positiven, empirischen Forschung, mit der progressiven, als der „Entwickelung von Prinzipien und Ideen" (S I, 150. 147).

Das Wesen der regressiven Methode besteht darin, dass sie „die Mannigfaltigkeit oder konkrete Bestimmtheit des vorgefundenen oder gegebenen Inhalts objektiv auffasst, um sie auf allgemeine Prinzipien oder Ideen zurückzuführen" (S I, 150). „Sie ist die unerlässliche Bedingung aller reellen Bildung und Erkenntnis," . . . sie wird „um so vollkommener zu Gesetzen und Prinzipien aufsteigen, welche im Wesen der Gebiete der Natur begründet sind und in ihrer Ordnung und in ihrem Systeme sich manifestieren, je vollkommener sie die einzelnen Phänomene oder Existenzen erforscht und zu Momenten oder Entwickelungspunkten des Ganzen zusammenschaut" (150/1). Ist nun die Wissenschaft durch Erforschung der Objektivität zur „Erkenntnis des wahrhaft Seienden und seiner realen Begriffe, der Ideen", gekommen, so ersteht ihr in der progressiven Methode die Aufgabe, eine organische Entwickelung dieser Prinzipien und Ideen zu geben. Durch diese „eigentlich philosophische" Methode, die in der Tendenz der Philosophie als Vernunftwissenschaft begründet ist, wird „die objektive Organisation der Wirklichkeit in einem „ihr entsprechenden System von Ideen erkannt" (S I, 147/8), indem, „durch die Entwickelung und Spezifikation" der Prinzipien zu den konkretesten Begriffsbestimmungen der individuellen Gebiete des Daseins" fortgeschritten wird (S I, 154). Hierbei wird die Vernunft die „durch ihre Selbständigkeit produzierten Ideen um so vollkommener zum konkreten System der wissenschaftlich erkannten Wahrheit spezifizieren und individualisieren," „je inniger sie sich in das Wesen der Wirklichkeit vertieft und in je weiterem Umfang sie die Wahrheit des Lebens begreift" (S I, 135). Demnach führt die progressive Methode wieder zu der regressiven, die ihre Basis ist, und es stellt sich die Notwendigkeit einer Verbindung beider Methoden heraus, der Philosophie im engeren Sinne und der Empirie. Beide Methoden, deren

Einswerden „in der Einheit der denkenden und schauenden Vernunft begründet" ist, führen „auf entgegengesetzten Wegen zu einem und demselben Ziele: dem systematischen Wissen" (S I, 152. 155). So finden wir in diesen beiden Methoden und ihrer Vereinigung wieder den Grundgedanken der Fischerschen Erkenntnistheorie vor: die Einheit —, nicht Identität —, von Denken und Sein. Diese Betonung der Notwendigkeit der Erfahrung zum philosophischen Denken ist der Grundzug seiner ganzen Philosophie und speziell auch der Religionsphilosophie, zu der wir jetzt nach Darstellung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen übergehen.

2. Allgemeine Begründung der Gottesidee.

Wie innig das religiöse Denken mit dem allgemeinphilosophischen in dem System K. Ph. Fischers verbunden ist, darauf hat bereits die Einleitung hingewiesen. Das hat auch die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung gezeigt; ebenso wird diese Tatsache durch die folgenden religionsphilosophischen Erörterungen bestätigt werden, indem sich zeigen wird, dass beide, Religion und Philosophie, im Grunde Eines Stammes sind und auch ein und dasselbe Ziel haben, das sie nur auf verschiedenen Wegen erreichen. Die Verbindung von Religion und Philosophie kann einerseits so zu stande kommen, wie in der dogmatischen Theologie, die bei ihrem Beruf, Diener der Kirche zu bilden, die Aufgabe hat, „die objektive Wahrheit des christlichen Lebens und Bewusstseins . . . . treu aufzufassen und entsprechend darzustellen". Die andere Art der Verbindung beider Gebiete vollzieht sich in der Religionsphilosophie, deren Ziel die „wissenschaftliche Erkenntnis der Idee der Religion" resp. Gottes ist (S III, 13. 14. I IX). Wir haben es hier mit letzterer zu tun.

Wenn wir von einer spekulativen Behandlung der Gottesidee reden, so ist nach Fischers Standpunkt vor allem das Missverständnis abzuweisen, als ob das philosophische Denken aus sich diese Idee hervorbrächte. Wir hätten nach dem

vorigen Abschnitt[1]) fast nicht nötig, dies noch besonders hervorzuheben, da das Philosophieren mit reinen, abstrakten Begriffen ohne Erfahrung zur Genüge abgewiesen worden ist. Aber jenes Missverständnis ist so allgemein, dass eine nochmalige Betonung des Gegenteils sich nicht erübrigt, zumal dies ein grundlegendes Moment der Fischerschen Religionsphilosophie ist.

An vielen Stellen seiner Schriften weist Fischer mit Nachdruck darauf hin, dass dem religiösen Philosophieren notwendig eine religiöse Grunderfahrung vorausgehen muss. „Wie alles spekulative Denken nur in der Einheit mit der Erfahrung seine Realität beweist, so muss auch der spekulativen Entwickelung der Idee Gottes die religiöse Grunderfahrung vorausgehen, damit das Selbstbewusstsein den Bestimmungen des spekulativen Denkens zustimmen könne, und mit der objektiven Ueberzeugung ihrer Wahrheit die subjektive Gewissheit ihrer Realität sich vereine" (I 70). Es „ist in keinem Falle zu erwarten, dass die sich selbst überlassene Vernunft, welche keiner Offenbarung zu bedürfen meint, die Wahrheit der Religion aus dem reinen Begriffe ableiten werde" (S III, 13). Wie jede philosophische Wissenschaft, z. B. die Philosophie der Natur, des Staats, der Kunst, die Erfahrung der Gebiete voraussetzt, deren Wahrheit sie durch die systematische Entwickelung ihrer objektiven Ideen wissenschaftlich manifestiert, so ist es die den religiös entwickelten und gebildeten Menschen präsente Gottesidee, deren Wahrheit die spekulative Theologie kritisch und systematisch zu erweisen hat" (S III, 15. I V). „Die dem wahrhaft menschlichen Bewusstsein präsente Gottesidee — „in Ihm leben, weben und sind wir" — ist nicht erst hervorzubringen, sondern wissenschaftlich zu entwickeln" (S III, 35/6). So darf „der Religionsphilosoph aus demselben Grunde kein irreligiöser Mensch sein, aus welchem der Rechtsphilosoph kein Barbar oder der Aesthetiker kein Idiote sein darf" (I IX). Deshalb kann die Wahrheit des spekulativ-theologischen Erkennens „dem, der die Realität

---

[1]) vgl. hierzu die Erörterungen über die Notwendigkeit der Erfahrung als Grundlage alles Philosophierens (S. 16).

der Religion anerkennt, bewiesen, aber dem Atheisten . . . nicht andemonstriert werden" (S III, 5). Einem irreligiösen Menschen beweisen wollen, dass Gott da ist, wäre ein ganz aussichtsloses Unternehmen. Denn „das Dasein kann nicht bewiesen, sondern nur erfahren werden" (S I, 160).[1]) Nun gar das Dasein Gottes beweisen wollen, „als ob sich seine Idee von selbst verstünde und als ob nicht eben die Erkenntnis Gottes im Geist und in der Wahrheit das absolute Problem der inneren Entwickelung oder Erweisung seines Begriffs wäre!" (S I, 160). Von „Beweisen" Gottes im eigentlichen Sinne des Worts kann daher nicht die Rede sein. Gebraucht man diesen Ausdruck doch, so können die spekulativen Beweise der göttlichen Idee — denn solche kommen für uns allein in Betracht, nicht abstrakt reflektierende — nur „Weisen der objektiven und subjektiven Begründung und Vermittelung ihrer adäquaten Erkenntnis" sein (S I, 163). Und als solche Erkenntnisweisen haben die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes auch heute noch trotz Kant ihre hohe Bedeutung. Wir werden ihnen bei der folgenden Darstellung begegnen.[2])

Durch die Erfahrung, das Innewerden, das Fühlen des Göttlichen ist nun der für eine vernünftige Erkenntnis Gottes notwendige Grund gelegt; hier kann jetzt das philosophische

---

[1]) vgl. Schellings positive Philosophie. Unterschied zwischen dem „Dass" und dem „Was" eines Dinges; jenes kann nicht deduziert, sondern nur erfahren werden.

[2]) Die durch Kants Kritik in ihrer Bedeutung stark erschütterten Beweise für das Dasein Gottes hatte Hegel (Anhang zu seiner Religionsphilosophie [Sämtl. Werke Bd. 12 1832]) wieder zur Anerkennung gebracht, indem er sie allerdings nicht als „Beweise" fasste, sondern als „notwendige Erhebung des denkenden Geistes zu Gott, als dem höchsten Gedanken" (301). In diesem Sinne sind sie dann von den späteren Religionsphilosophen in der Regel aufrecht erhalten worden. Fischers Auffassung als „Erkenntnisweise" ist durch die Hegelsche wesentlich bedingt. In ähnlichem Sinne äussern sich u. a. Lotze hinsichtlich des ontologischen Beweises (Grundzüge der Religionsphilosophie 3. Aufl. Leipzig 1894, S. 12) und John Caird, Einführung in die Rel. Phil. (Deutsch von A. Ritter, 18 ·3). Letzterer sagt S. 105: „Als Analyse der unbewussten oder verborgenen Logik der Religion betrachtet, welche die Stufen des Prozesses bezeichnet, durch die der menschliche Geist zur Gotteserkenntnis aufsteigt und darin die Erfüllung und Vollendung seiner eigenen höchsten Natur findet, besitzen diese Beweise hohen Wert".

Denken einsetzen, um die Wahrheit des Erfahrenen wissenschaftlich zu erweisen; die Notwendigkeit dieser denkenden Erfassung Gottes ist in unserer Vernunft begründet, die nicht nur schauende und innewerdende, sondern auch erkennende und denkende Vernunft ist.[1])

Wenn hier die Philosophie sich daran macht, die Gottesideen denkend zu bestimmen, so darf sie sich aber nicht der Illusion hingeben, als ob es dadurch möglich wäre, eine vollkommene Erkenntnis Gottes zu erlangen. Denn eine völlige Erfassung Gottes, des absoluten Wesens, ist dem Menschen als endlichem, relativem Wesen versagt. Um Gott absolut zu begreifen, müsste der Mensch ihm nicht nur ähnlich, sondern gleich sein (S III, 31). Der unendliche Geist Gottes ist unergründlich (M 458/9) „Könnte der menschliche Geist die Gottheit und ihre Offenbarung ergründen, oder sie denkend durchdringen, so wäre er selbst absoluter Geist, eine Voraussetzung, die seinem Begriffe widerspricht"; aber ebenso widerspricht ihm auch die „Meinung: er sei keiner Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge fähig" (Str. 20). Denn „in seinem Gott ähnlichen Wesen" ist „nicht nur das heiligste Streben, sondern auch das Vermögen begründet, . . . Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen" (S III, 31).

Der Weg, den Fischer in seiner philosophischen Behandlung der Gottesidee geht, ist durch die im vorigen Abschnitt geschilderten Methoden angegeben, die regressive, die vom Einzelnen, Empirischen, zum Allgemeinen, der Idee, aufsteigt, also die Gottesidee begründet, und die progressive Methode, die eine Entwickelung ins Einzelne dieser allseitig begründeten Gottesidee gibt. Dieser Abschnitt unserer Darstellung, der sich mit der Allgemeinen Begründung der Gottesidee beschäftigt, ist durch die regessive Methode charakterisiert.

In dem religionsphilosophischen Teile seines Systems (S III, 34/5) gibt Fischer eine vierfache Begründung seiner

---

[1]) vgl. oben S. 17.

Gottesidee: 1. die historisch-kritische, 2. die spekulativ-logische, 3. die naturphilosophische, 4. die anthropologische.[1])

1. Die Aufgabe der historisch-kritischen Begründung ist, „den Beweis zu führen, dass die Erfassung der absoluten Idee . . . keine subjektive, willkürliche Meinung, sondern das Resultat und die wissenschaftlich erkannte Wahrheit der Geschichte der spekulativen Theologie ist“ (S III, 34). „Die Prinzipien der besonderen spekulativen Systeme sind ebenso viele Formen, in welchen die absolute Idee gedacht werden kann und gedacht worden ist“ (I 1). Das der Gottesidee am meisten entsprechende Prinzip wird durch die Kritik der einzelnen historischen Systeme erkannt werden. Als die Entwicklungsstufen des Theismus werden von Fischer genannt: die abstrakt moralische Erfassung der Religion (Kant), der subjektive Idealismus (Fichte), der Pantheismus des Gefühls (Schleiermacher), der intellektuellen Anschauung (Schelling), des absoluten Begriffs (Hegel).

Bei der Kritik Kants weist Fischer nach (S III, 42/3), dass die Verpflichtung des Sittengesetzes im Grunde nicht auf der Autonomie, sondern auf dem Willen Gottes beruhe, da seine Gebote als „göttliche“ bezeichnet werden. Ferner hat seine Glückseligkeitstheorie nur dann Wahrheit, wenn die Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Willen ein erreichbares Ziel ist. Durch konsequente Fortbildung der ethisch-religiösen Momente konnte zur Erkenntnis der Religion fortgeschritten werden. Gleichwohl knüpfte Fichte an den subjektiven Charakter seiner Philosophie an und gelangte zur Apotheose des Ich.[2]) Durch die Einsicht der Unzulänglichkeit seiner Subjektivitätsphilosophie ist Fichte dann selbst noch

---

[1]) Auch in der „Idee der Gottheit“ S. 1—73 wird diese allgemeine Begründung der Gottesidee gegeben Doch finden wir in dieser nicht so systematischen, wenn auch durchsichtigeren Abhandlung jene vierfache Teilung nicht; inhaltlich sind zwischen dieser Schrift und dem „System“, Bd III keine wesentlichen Differenzen.

[2]) Wir können diese historisch-kritische Erweisung der Gottesidee nur kurz behandeln, da ein genaueres Eingehen uns zu weit führen und dem Zwecke des Ganzen wenig dienen würde; ausserdem sind bereits in der Einleitung die historischen Zusammenhänge beachtet worden, auf die es wesentlich auch hier hinauskommt.

nach Schellings und Schleiermachers Vorgang zum Pantheismus übergegangen, und zwar zu dem Pantheismus des Gefühls, wie er von jenen Philosophen vertreten worden ist.[1] Durch die pantheistische Versenkung des Gemüts in Gott wird Gott nicht verendlicht, sondern in seiner Unendlichkeit anerkannt. Insofern weist diese Seite des Pantheismus auf den Theismus hin, der die in sich vollendete Unendlichkeit Gottes erkennt (III, 46/7). Bedeutend näher kam dem Theismus der Vertreter des Pantheismus der intellektuellen Anschauung, Schelling, besonders in seiner Freiheitslehre, die aber noch nicht reiner Theismus ist. „Der dialektische Vollender des Pantheismus ist Fichtes und Schellings Nachfolger Hegel“ (53). Auch er ist über seinen Pantheismus, der auf der Identität von Denken und Sein beruhte, wenigstens zum Anfange eines Theismus hinausgegangen, was besonders „aus seinen späteren Schriften und Abhandlungen und Kritiken“ erhellt (58).[2] Bedeutsam in dieser Beziehung ist, dass er bereits in der Phänomenologie das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu bestimmen sucht, wenn er auch inkonsequenterweise die absolute und mithin an und für sich seiende Subjektivität zum allgemeinen Geist degradiert (S III, 58). Aber Hegel wendet sich noch mehr dem Theismus zu, wenn er § 565 seiner Encyklopädie den absoluten Geist als den „an und für sich seienden Geist“ oder in einem Zusatze zur letzten Ausgabe der Encyklopädie S. 135 als „absolute Persönlichkeit“ bestimmt In demselben Zusatze (S. 296/7) akzeptiert er gar „den christlichen Gott“, der als absolute Subjektivität oder

---

[1]) Wenn Fischer Schleiermacher einen Pantheisten nennt, so können wir ihm darin nicht beistimmen, auch wenn er solche Definitionen der Religion aus den Reden wie: „Einswerden des Endlichen mit dem Unendlichen“ anführt. Die starke Betonung der Immanenz Gottes in der Welt, wie wir sie bei Schleiermacher finden, und die Ablehnung einer Spekulation über Gottes Wesen schliesst nicht das in der Tat auch von Schleiermacher behauptete Ansichsein Gottes aus. Trifft dies für die Glaubenslehre fraglcs zu, so geht es andrerseits auch aus den Reden zur Genüge hervor. Vgl. besonders die 4. Erläuterung zur ersten Rede und die 3. und 19. zur zweiten, wo er sich gegen den Vorwurf des Pantheismus verwahrt.

[2]) Diese Konstatierung einer Antizipation des Theismus durch Hegel ist von Bedeutung für Fischers Widerlegung seines Pantheismus, mit der sich unser nächster Abschnitt beschäftigen wird. Dort wird nur hierauf verwiesen werden.

Persönlichkeit nicht nur gewusst werde, sondern sich schlechthin selbst wisse und der, „weil er als der wahrhaft Unendliche das Moment der Besonderheit in sich enthalte, der Subjektivität überhaupt einen unendlichen Wert sichere“ (S III, 64). In ähnlichem den Theismus antizipierenden Sinne äussert er sich in der Vorrede S. II zur 2. Ausgabe der Encyklopädie, wo er betont, „es komme alles darauf an, von dem Entweder — oder der entgegengesetzten Annahmen eines die Freiheit der Individuen negierenden Urgrundes und der absoluten Selbständigkeit der Individuen zu dem Weder — noch dieser Einseitigkeiten und mithin zu der Idee überzugehen, welche sowohl die Absolutheit Gottes wie die relative Selbständigkeit der Individuen begreift“ (H 68/9). Diese angeführten Aeusserungen Hegels sind zweifellos Hinweise auf den Theismus. Obwohl er trotzdem auf seinem pantheistischen Standpunkte stehen bleibt, so hat er doch durch diese Hinweise dem Theismus den Weg gebahnt, der sich auf diese Weise als Resultat aus den bisher besprochenen Stadien der Philosophie ergibt.

Fischer unterscheidet beim Theismus noch zwei Stufen; eine niedrigere, den Theismus des Gefühls, der hauptsächlich von Jakobi gelehrt wird, zu dem auch Descartes gezählt werden kann, und einen auf diesem sich erhebenden Theismus der Idee, dessen Hauptrepräsentanten die von Fischer so hoch geschätzten Philosophen Plato, „der Höhepunkt der alten“, und Leibniz, „der Anfangs- und Mittelpunkt der neueren Philosophie“ sind (S III, 70). Hierher gehören auch als Vertreter des Theismus der Idee der spätere Schelling und Baader.

Ueberblicken wir diese „historisch-kritische Erweisung“ des Theismus, so müssen wir gestehen, dass es eine „Erweisung“ im eigentlichen Sinne nicht ist, vielmehr ist es eine Konstatierung der Tatsache, dass bedeutende Denker den theistischen Gottesbegriff, wenn auch nur durch einzelne Aeusserungen vertreten haben, und dass sich in der Entwickelung der Philosophie-Geschichte von Kant bis zum späteren Schelling der Theismus immer deutlicher herausgebildet hat, was gewissermassen als „historische Erweisung“

gelten könnte. Aber auf genau dieselbe Art kann man eine historische Erweisung des Materialismus oder Atheismus geben, indem man nur ein anderes Ziel und infolgedessen auch andere Entwickelungsstadien annimmt. Hat uns also diese erste Erweisung der theistischen Gottesidee nicht überzeugt, so gilt dies nicht von der zweiten.

2. Das Prinzip der spekulativ-logischen Erweisung der Gottesidee ist für Fischer das Einheitsstreben der menschlichen Vernunft. Wie die Einheit nach seiner Meinung zu fassen ist, nämlich nicht als abstrakt logische, sondern als konkrete Einheit, welche Unterschiede und Gegensätze in sich vereinigt, ist in dem ersten Abschnitt (S. 32) dargetan worden. Ist in der Vernunft in der Tat das Streben nach Einheit vorhanden, was die Erfahrung bezeugt, so steigt sie im Denken von einfachen Bestimmungen des Mannigfaltigen zu immer höheren und umfassenderen Einheiten auf, welche die niederen in sich schliessen. Denn „alles denkende Erkennen ist ein Begreifen der Einheit und Totalität des Seins" (S III, 252). Darum ist das Allgemeinste „als Resultat allseitiger Vermittlung nicht der abstrakteste, sondern der bestimmteste, vollendetste Begriff" (I 47). Die letzte und höchste Idee —, mit der allein wir es hier bei Begründung der Gottesidee zu tun haben, — zu der die Vernunft bei ihrem Stufengange gelangt, ist die „Idee einer absoluten, alles relative, weltliche Sein bestimmenden und begreifenden Einheit" (I 46). Und dieser Gedanke ist der Vernunft so wesentlich, dass sie ohne ihn aufhören würde Vernunft zu sein. Denn „es folgt aus dem Wesen der Vernunft, dass sie das Unendliche oder Absolute denkt" (I 46). „Die Idee Gottes ist als Mittelpunkt oder absoluter Einheitspunkt aller übrigen Ideen der Vernunft so wesentlich, dass sie nur mit dem Denken selbst darauf verzichten kann" (I 45). Hier findet der von Fischer häufig zitierte Satz Kants (Krit. d. r. Vern. Kehrb. 501) seine Anwendung[1]: „Das höchste Wesen ist für den blos spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch f e h l e r f r e i e s Ideal, ein Begriff, der die ganze

---

[1]) Vgl. Einl. S. 10.

menschliche Erkenntnis schliesst und krönt" (S III, 105). Fischer nennt es daher „eine eklatante Halbheit und Inkonsequenz, dass Kant, der aufs entschiedenste anerkannte: Die Idee Gottes . . . sei ein notwendiger an sich wahrer Gedanke und als solcher nicht nur absolutes Prinzip der Systematik der theoretischen, sondern auch regulatives Prinzip der praktischen Vernunft, dessenungeachtet . . . die Realität oder objektive Wahrheit desselben, an die er praktisch glaubte, theoretisch für problematisch erklärt" (S III, 105). Ebenso unhaltbar ist seine Kritik an dem ontologischen Gottesbeweise, der für unsere spekulativ-logische Begründung der Gottesidee wertvoll ist. Der Grund für seine Ablehnung dieses Beweises liegt einerseits in der dualistischen Trennung von Denken und Sein, andererseits in der Verwechselung einer subjektiven, willkürlichen „Vorstellung eines zufälligen Objekts mit dem an sich wahren und notwendigen Gedanken der absoluten Einheit und Wahrheit alles Seins" (S III, 103/4). Als spekulativ-logische Erkenntnisweise Gottes hat der ontologische Beweis immer noch seine Bedeutung[1]. „Das absolute Prinzip aller Dinge und Wesen" schliesst die Gewissheit seiner Realität in sich, weil es „nicht anders als existierend gedacht werden kann" (S III, 104). „Nicht die Vernunft, sondern das sinnliche Bewusstsein ist es, welches an der Realität der Idee Gottes zweifelt" (I 45. Str. I, 37/38). „Die bei sich seiende, mit sich übereinstimmende Vernunft lässt sich durch den Zweifel des sinnlichen Bewusstseins, das sie sich unterordnet, nicht stören, sondern sie ist überzeugt, dass alles, was sie mit unmittelbarer Gewissheit inne wird, und mit wissenschaftlicher Notwendigkeit denkt, wirklich und wahr ist" (I 45). In dieser Bedeutung, dass nämlich „die Wahrheit des Denkens die Realität in sich schliesst, und dass mithin das wahr Gedachte ein Erkanntes ist," bleibt der ontologische Beweis trotz der Kantischen Kritik in seinem Rechte, insofern natürlich unter Denken nicht realitätsloses Reflektieren, sondern konkretes, mit Erfahrung verbundenes Denken verstanden wird[2] (I 44).

---

[1]) Vgl. S. 47.
[2]) Vgl. S. 37 f.

Hat so das spekulativ-logische Verfahren die Notwendigkeit einer absoluten Einheit und die Realität eines absoluten Wesens dargetan, so bleibt noch die nähere Bestimmung desselben als theistischen Gottes zu erweisen.[1]) Die niedrigste Stufe des spekulativen Denkens fasst das Absolute als das reine Sein oder die allgemeine Einheit (Eleaten), bei der die Gegensätze entweder als abstrakte Widersprüche gefasst werden oder unbeachtet bleiben nach der Methode des abstrahierenden Verstandes (I 4 ff). Höher steht schon die Erfassung des Absoluten als Substanz oder als „an sich seienden unbedingten Grundwesens des ihr immanenten bedingten Seins" (Spinoza). Ist dieser substantielle Pantheismus schon eine höhere Denkweise als jener abstrakte, so ist er doch der absoluten Idee noch keineswegs angemessen, da das Grundwesen nur in seinen Attributen (Ausdehnung und Denken), nicht an sich selbst existiert (I 6). Diese beiden Attribute schliessen sich aber gegenseitig aus. Wird deshalb dem Absoluten eine Bestimmtheit beigelegt, so kann es nur die der Lebendigkeit oder der Geistigkeit sein. Im ersten Falle hätten wir realistischen, im zweiten idealistischen Pantheismus. Dort wird das Absolute als Urkraft (Herder) oder als Urleben (Schleiermacher), hier als Urgeist (Hegel) gefasst. Insofern aber diese Auffassungen, die der absoluten Idee schon weit mehr entsprechen als die vorigen, doch noch pantheistisch sind, d. h das Absolute erst in der Welt und durch die Welt existieren lassen und ihm ein Werden, eine Entwickelung durch die Welt zuschreiben, sind sie noch nicht adäquate Bestimmungen des Absoluten, das nur als an und für sich seiender, seiner selbst und der Welt bewusster Geist gedacht werden kann.[2]) Das Ideal der Vernunft wird daher die an und für sich seiende Persönlichkeit sein (S III, 98 ff). Das Vernunftwissen findet „in der Erkenntnis dieses an und für sich seienden ebensosehr sich selbst wie die

---

[1]) In der menschlichen Vernunft ist dieser Akt der näheren Bestimmung mit jenem der Erweisung der Realität der höchsten Einheit überhaupt identisch, da die Vernunft nur einen bestimmten Gottesbegriff als real empfinden kann. Nur durch unsere Darstellung ist das Nacheinander geboten.

[2]) Die eingehendere Widerlegung des Hegelschen Gottesbegriffs durch Fischer übergehen wir hier, da sie in einem besonderen Abschnitt dargestellt werden wird.

Welt bestimmenden und wissenden Urindividuums seinen Abschluss und seine Vollendung, indem die absolute Einheit nur in dieser Idee in der höchsten, ihrem Begriffe vollkommen entsprechenden Form erkannt wird" (I 72).[1])

So hat in der Tat die spekulativ-logische Begründung der Gottesidee die Wahrheit des christlichen Gottesgedankens erwiesen, indem erstens die Notwendigkeit, Gott überhaupt zu denken, zweitens die Nötigung, ihn als absolute Persönlichkeit zu erfassen, dargetan wurde.

3. Der dritte Weg einer allgemeinen Begründung der Gottesidee ist der durch die Naturphilosophie. Ebenso wie das spekulativ-logische Denken führt die vernünftige Betrachtung der Natur mit Notwendigkeit zu der Gottesidee. Während dort das Einheitsbedürfnis der Vernunft der treibende Faktor ist, ist bei der Naturforschung das Grundprinzip das Streben der Vernunft, zu allem Sein eine Ursache zu denken; und wie dort die einzelnen relativen Einheiten durch die höhere und die höchste, absolute umfasst werden, so hier die relativen Ursachen durch die absolute Ursache. Hatte in jenem die absolute Einheit erstrebenden Denkverfahren der ontologische Gottesbeweis seine Berechtigung, so hier der kosmologische und physikotheologische. Betreffs des Verhältnisses von Ursache und Wirkung sind zunächst zwei falsche

[1]) Arthur Drews hält es in seiner Abhandlung über K. Ph. Fischer (in seinem Werk: die deutsche Spekulation seit Kant, Berlin 1893, Bd. I, S. 419/20) nicht für ausgemachte Sache, dass der theistische Gottesbegriff über dem pantheistischen steht. Er gibt zwar zu, dass „für den endlichen Geist" „die bewusste, sich in sich zurücknehmende Einheit des Geistes eine höhere ist, als die unreflektierte des Pantheismus", ob es aber auch für den absoluten Geist zutrifft, „das soll sich erst erweisen." Aber es ist doch ein eigenartiges Verfahren, das Wesen Gottes zu bestimmen, indem man ihm nicht das, was uns für unseren Geist als das Höchste erscheint (Selbstbewusstsein), sondern das Gegenteil als wesentlich zuschreibt. Auf solche Weise kann man aus Gott alles machen. Es ist doch schlechterdings ein Nonsens, den Gottesgeist so zu denken, wie eine niedere Entwickelungsstufe des Menschengeistes, denn zweifellos steht ein Geist, der von sich ebenso wie von seiner Objektivität weiss, höher als ein „instinktiv" handelnder. Das Selbstbewusstsein Gottes schliesst nicht aus, dass er nicht zu überlegen braucht und, wie Drews (S. 423) sagt, bei seinem Handeln „Zwecke und Mittel unmittelbar ineinander denkt". Wenn Drews gar von einem „Kramen" in seinen Erfahrungen bei einem selbstbewussten Gott redet, so können wir eine derartig triviale Bemerkung nur als absichtliche Verdrehung der Begriffe bezeichnen. Das Selbstbewusstsein Gottes ist nicht ein menschliches, sondern göttliches Selbstbewusstsein, darum aber nicht weniger Selbstbewusstsein.

Auffassungen abzuwehren. Die eine identifiziert Ursache und Wirkung, so dass „die Ursache nicht mehr und nichts andres enthält, als die Wirkung". Dadurch entsteht ein tautologisches Verfahren (I 56). Der entgegengesetzte Irrtum besteht in der abstrakten Scheidung und „Entgegensetzung von Ursache und Wirkung, wonach von dieser auf jene in keinem Sinne geschlossen werden könne" (S III, 114). Das rechte Verhältnis zwischen beiden wird vielmehr, wie es auch in jeder wissenschaftlichen Forschung aufgefasst wird, so sein, „dass die Ursache in ihrer Wirkung sich offenbare, da diese nicht Wirkung oder Werk von jener wäre, wenn sie nicht durch ihr Dasein und Leben von ihr zeugte" (S III, 114). Jede Ursache wirkt um so mächtiger, „je ideeller oder geistiger sie sich bestimmt" (I 57). Denn „was unselbständigerweise nur für andres ist, ist keiner eigenen Wirkung fähig"; „so wird die Wirkung intensiv und extensiv umso grösser sein, je ideeller oder subjektiver das Wirkende sich verhält" (I 58). Hieraus erhellt die Unmöglichkeit, die absolute Ursache als „notwendig wirkendes Grundwesen" (I 57), etwa im Sinne Feuerbachs als „zeugende Kraft der Natur" (S III, 113) zu fassen. Eine solche dem Weltorganismus immanente Ursache würde „in ihr Produkt übergehen, ihre Kausalität verlieren, und sich eben damit als endliche auf die Wirkung bezogene Ursache erweisen" (M 94). Auch das „Sein" kann nicht als absolute Ursache und sich selbst hervorbringendes und bestimmendes Prinzip gefasst werden. Denn „nicht das Sein, sondern das Nichts ist bestimmungs- und voraussetzungsloses Prinzip. Wenn nun aber nicht aus Nichts Nichts werden oder vielmehr Nichts nicht Nichts sein soll, so wird das nichtseiende Prinzip schöpferisches Prinzip sein, d. h. es wird als die Macht und die Freiheit zu sein gedacht werden müssen. Diese schöpferische, d. h. das Sein aus dem Nichts hervorbringende Ursache ist Wille, aber nicht individuell gewordener, und in seinem Gewordensein an sich seiender, sondern allgemeiner, alles bestimmender Wille" (M 98). Als solcher ist er der „Wille einer absoluten Persönlichkeit, weil nur der Geist in dem Sinne die Macht seiner selbst ist, dass er im Wirken nicht ausser sich kommt, sondern

in seinem Hervorbringen in sich zurückkehrt, und sich seiner selbst bewusst wird, d. h. sich selbst erzeugt" (M 95). Aus diesen Ueberlegungen geht mit Evidenz hervor, dass man die absolute Ursache nicht wird als der Welt immanente Kausalität, etwa als „zeugende Kraft", auch nicht als das vermeintlich voraussetzungslose Sein, sondern „als freien intelligenten Urgeist oder als wissendes und wollendes Ursubjekt . . . zu denken haben" (I 57). Als „Urgeist" ist die absolute Ursache zu denken, weil er „durch sein freies, selbstbewusstes Wollen an sich mächtiger als alle Naturgewalt" ist (58); er allein ist auch „das Prinzip, aus welchem sowohl das Wesen der geistigen Welt wie der Natur begriffen werden kann" (I 43). Aber auch als freier, an und für sich selbst seiender Urgeist ist die höchste Ursache zu denken. Denn nur ein solcher ist das höchste Denkbare, nicht der „objektiv allgemeine Geist", „der als selbstlose Totalität der einzelnen Geister, die Natur, in Beziehung zu welcher er „existiert, als notwendige Voraussetzung oder Bedingung seiner Existenz bedarf. Vielmehr setzen beide Welten die Natur und das Reich des Geistes um ihrer Bedingtheit und Relativität willen den absoluten Geist, dessen Offenbarungen sie sind, als ihren intelligenten, freien Schöpfer voraus" (I 58/9).[1])

Hat sich bisher aus der auf die Welt angewandten Kategorie der Ursache die Idee Gottes als eines freien Urgeistes ergeben, so kann dieser Gottesbegriff durch weitere Betrachtung der Natur noch näher bestimmt werden. Zu dem kosmologischen tritt der physikotheologische und teleologische Erkenntnisweg.

[1]) Arthur Drews findet (a. a. O. S. 421), dass Fischer „ein rein subjektives Ideal im Geiste der Philosophie" „plötzlich zum objektiven Prinzip alles Daseins emporgeschwindelt" habe. Der Vorwurf ist insofern nicht stichhaltig, als Drews nicht beachtet, dass die theistische Gottesidee nur für den objektives Prinzip des Daseins ist, der subjektiv von der Realität des persönlichen Gottes durch seine religiöse Grunderfahrung überzeugt ist. Ist diese Erfahrung nicht vorhanden, so ist ein objektiver „Beweis" nach Fischers erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unmöglich. Diese allgemeine Begründung der Gottesidee ist lediglich eine Zustimmung der denkenden zu der innewerdenden Vernunft, die nicht von einander zu trennen sind. Ausserdem ist hier bei Fischer allerdings die Annahme Voraussetzung, dass der theistische Gottesbegriff gegenüber dem pantheistischen der höhere ist. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung ist vorhin erwiesen worden.

Letzterer ist „nur eine bestimmte Seite des physikotheologischen, indem er die harmonische Organisation der Natur in der Bestimmtheit der Zweckmässigkeit erfasst" (I 59). Die wissenschaftliche Betrachtung der Natur führt uns durch die Beobachtung einer harmonischen und zweckmässigen Gestaltung alles Seins auf die Annahme eines Willens, der in der Natur zweckmässig und künstlerisch wirkt. Dieser kann nun (ebenso wie vorhin die immanente Weltursache) weder als schlechthin selbständig — das würde eine Vergötterung der Natur zur Folge haben —, noch als absolut unselbständig gedacht werden —, davon wäre die Folge Weltvernichtung. In beiden Fällen würde die Natur ihre Realität einbüssen und auf das Absolute reduziert werden (I 60/1). Ist die Natur daher relativ selbständig, „so setzt sie ein absolutes Prinzip voraus, durch welches sie bestimmt wird, um sich selbst in reeller Weise zu bestimmen und zu entwickeln" (I 62). „Der reelle und mithin unfrei und ungeistig wirkende Wille der Natur" ist nur „relatives der Idee des Willens unangemessenes Prinzip". Daher setzt er als „absolutes der Idee des Willens entsprechendes Prinzip" „einen freien selbstbewussten Urwillen voraus" (I 62), der in dem lebendigen „Kunstwerke der Natur seine „ewige Macht und Gottheit" offenbart" (I 64). Ohne die Annahme eines solchen göttlichen Künstlers bleibt das Kunstwerk der Welt unbegriffen. Wie „schon jedes Werk der Kunst und Wissenschaft die innere Vollkommenheit des Genius offenbart, dessen freie, geistige Produktion es ist, sodass man allgemein aus dem Werk auf den Meister schliesst," so ist „die Folgerung von der unendlichen Erhabenheit und Schönheit des Kosmos, von der unergründlich gesetz- und zweckmässigen Gestaltung . . . der Natur . . . auf die unendliche Macht, Güte und Weisheit ihrer Ursache" ebenfalls durchaus begründet (S III, 114). Erregt schon die Betrachtung der niederen Natur unsere „höchste Bewunderung der erhabenen Intelligenz" des Schöpfers, so geschieht das in noch stärkerem Masse bei Betrachtung des vollkommensten Wesens, des Menschen, und besonders seines Geistes, der seine göttliche Abstammung und Verwandtschaft bekundet (133). Desgleichen ist die Möglichkeit der Erkenntnis

der Natur durch den Menschengeist und des menschlichen Handelns auf die Natur, d. h. die Zusammenstimmung und Einheit des Geistes mit der Natur in theoretischer und praktischer Beziehung, nur durch die Annahme einer absoluten Intelligenz verständlich und fassbar[1]) (S III, 137 ff).

Gegen diese Anschauung Fischers von der Harmonie und Gesetzmässigkeit der Welt und den darauf gegründeten Erweis der Gottesidee kann man leicht den naheliegenden Einwand machen, dass die Welt keineswegs so harmonisch und zweckmässig gestaltet sei, sondern häufig durch Zufall gestört werde. Diesen Einwurf entkräftet Fischer sehr treffend durch die Bemerkung, dass die Idee des Lebens unendlich vielseitiger sei, als dass sie durch abstraktlogisches Denken begriffen werden könnte. Verstehen kann sie nur die konkret denkende Vernunft (welche die Gegensätze in die Einheit mit begreift). Alle Abweichungen von der normalen Gesetzmässigkeit weisen „in allen Beziehungen auf die Idee" zurück, „deren bestimmte Abänderungen sie sind". Deshalb ist die bestimmtere Erkenntnis der Abweichungen durch die Idee vermittelt (I 62/3). Selbst das „physisch oder moralisch erkrankte Leben ist nicht durchaus einheitslos, in welchem Falle es sich selbst auflösen würde", sondern es betätigt sich in einer der Gesetzmässigkeit des gesunden Lebens widersprechenden Gesetzmässigkeit (I 63). „Die wissenschaftliche Erforschung der Natur als des gegenständlichen, reellen Systems göttlicher Ideen und Zwecke . . . kann durch die Erkenntnis ihrer relativen Disharmonie nicht aufgehoben werden, da diese nur an der wesentlichen Einheit und Wahrheit der Natur, welche sie voraussetzt, erkannt wird" (S I, 198).

Die naturphilosophische Betrachtung des Menschen als des vollendetsten Geschöpfs führt uns in geistiges Gebiet, dessen Erforschung uns ebenfalls auf die Gottesidee hinleitet. Diese letzte Erweisung der theistischen Gottesidee nennt Fischer die anthropologische und ethische.

4. Waren die vorigen Begründungen objektiver Natur, so ist diese, die den Menschengeist selbst zur Grundlage ihrer

[1]) Vgl. S. 16 f.

Argumentation hat, die subjektive Erweisung der Gottesidee (I 65). Die Ueberlegung, die Fischer bei dieser, sonderbarerweise von ihm auch „moralischer Beweis“ genannten, Argumentation leitet, ist diese: wenn Gott existiert, so wird er sich auch dem Menschengeiste offenbaren, und wie dieser ihn erfährt, so wird er auch in Wirklichkeit sein. Wir kommen deshalb bei diesem „moralischen Beweis“ wesentlich auf dasselbe zurück, was wir „die religiöse Grunderfahrung“, als notwendige Voraussetzung jeden religiösen Philosophierens, am Anfange der allgemeinen Begründung der Gottesidee genannt haben. Deshalb kann Fischer sagen: „Der moralische Beweis, welcher sich auf das unmittelbare Selbstbewusstsein gründet, ist die innere Voraussetzung des ontologischen, indem alles wahrhafte Wissen ein Innewerden des Gedachten zur Grundlage hat“ (I 65). Sonach wird die anthropologische Erweisung der Gottesidee wesentlich in einer Analyse des Selbstbewusstseins bestehen, das „sich in der Einheit mit dem Gottes- und Weltbewusstsein entwickelt“ (S III, 150).[1])

Das Selbstbewusstsein, in welchem Subjekt und Objekt, Wissen und Sein identisch sind, hat als reelle Voraussetzung das Naturbewusstsein, in Einheit mit welchem es sich entwickelt, dagegen als ideelle Voraussetzung ein andres Selbstbewusstsein, von dem es sich unterscheidet und mit dem es sich eins weiss. So ist „das objektive Bewusstsein der Natur und der geistigen Welt in dem subjektiven Bewusstsein mitgesetzt“ (I 66), oder das Weltbewusstsein ist mit dem Selbstbewusstsein unmittelbar verbunden. Das Verhältnis zwischen subjektivem Geist und Welt ist das der Wechselwirkung, indem jener sich „nur relativ oder nur von aussen bestimmt weiss“, gleichzeitig aber auch auf die Aussenwelt selbsttätig einwirkt. Dagegen fühlt sich der Mensch in seinem innersten Wesen und Sein von einer absoluten Macht total bestimmt. Ihre Wirksamkeit unterscheidet er „von allen weltlichen bedingten Prinzipien oder Existenzen“, da er sich von ihr bedingt erkennt, ohne dass sie von ihm bedingt wird (S III, 150). Wir fühlen uns,

[1]) Man hört in diesem Abschnitt ganz besonders starke Anklänge an Schleiermachers Definition des religiösen Bewusstseins.

„und zwar in den erfülltesten Momenten am innigsten, von einer Macht bestimmt, welche unser ganzes Tun mit einer Notwendigkeit beherrscht, welche nicht die Notwendigkeit unseres selbstbewussten Willens ist, und in diesem Gefühle werden wir uns . . . unseres göttlich geschaffenen Wesens bewusst“ (M 263). „Diesem inneren und totalen Bestimmtwerden unser selbst . . . entspricht ein absolutes Abhängigkeitsbewusstsein, welches zwar nicht das positive Wesen, wohl aber die conditio sine qua non aller Religiosität ist“ (I 67). Insofern also „die absolute Bedingtheit des Selbstbewusstseins das Bewusstsein des alles bedingenden Absoluten“ voraussetzt, „ist das Gottesbewusstsein in dem Selbstbewusstsein mitgesetzt und mithin ein wesentliches Element des geistigen Lebens“ (I 67). Wir können uns weder unser selbst noch der Welt, die ebenso relativ ist wie wir, wahrhaft bewusst werden, ohne das Bewusstsein von Gott, dem Absoluten, zu haben (S III, 154). Da sich nun „ein Wesen selbst in den Weisen bestimmt, in welchen es sich offenbart“, so „beziehen wir die besonderen Wirkungsweisen des Absoluten mit innerer Notwendigkeit auf entsprechende Eigenschaften“ desselben (I 67).[1] „Aus dem Bewusstsein unserer Abhängigkeit von Gott als physisches Wesen“ entsteht in uns der Gedanke der Allmacht Gottes. Insofern wir dagegen „unser gemütliches und geistiges Leben in seiner wahren Entwickelung und Bildung durch eine innere

[1]) Bekanntlich hat Schleiermacher die Eigenschaften Gottes als die besonderen Arten, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, definiert (Glaubenslehre § 50); jeden Kausalitätsschluss auf das göttliche Wesen will er dabei ausgeschlossen wissen; denn niemals könne „aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt werden“ (Gl. Lehre § 50,3). Gleichwohl aber reflektiert er über das „Irgendwohergetroffensein“ unserer Empfänglichkeit und nennt das „Woher“ unseres „empfänglichen und selbsttätigen Daseins“: Gott (§ 4,4), über den er dann eine Menge von Aussagen macht, was er nach seiner Theorie nicht tun dürfte. Wir finden deshalb Fischers Methode, aus den Wirkungsweisen Gottes auf seine Eigenschaften zu schliessen, durchaus berechtigt, ebenso seine Kritik an dem Schleiermacherschen Verfahren, von dem er behauptet, Schleiermacher komme praktisch und theoretisch mit sich selbst in Widerspruch. „Denn wie ist es möglich, dass jemand das heilige, gerechte und gütige Wirken Gottes inne werde und nichtsdestoweniger das Wesen, das eingewirkt hat, weder für gerecht, noch gütig noch heilig halte!“ (I 70). „Das Bewusstsein Gottes als an und für sich seienden Vaters, Erlösers, Heiligers und Erleuchters“ wird durch Schleiermachers äusserliche Reflexion „zwar nicht praktisch, wohl aber theoretisch aufgelöst“ (I 71).

Ursächlichkeit gefördert" sehen, schliessen wir daraus auf eine göttliche Güte und Weisheit (I 68). Da wir ferner in dem Gewissen (das „von jeher als eine Hauptinstanz der Gotteserkenntnis betrachtet" wurde [S III, 155]) den Widerspruch unseres moralischen Seins mit unserer Bestimmung wahrnehmen, so „beziehen wir das Bewusstsein dieser selbst verursachten Disharmonie auf die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit. Insofern wir uns aber in unserer religiösen Erfahrung der Aufhebung dieses Widerspruchs bewusst werden, schliessen wir auf eine erlösende Liebe Gottes.

So denken wir im ganzen die Gottheit „als das die Gesamtheit der relativen Wesen begründende, befreiende und begeistende absolute Prinzip", d. h. wir denken sie an sich als „Urwesen, Urwille und Urgeist" und in Beziehung auf die Welt als „Schöpfer, Erlöser und Vollender (Heiliger und Erleuchter) der Welt" (I 68 M 269).

Durch Fischers sogenannten „moralischen Beweis" ist der Kreis der allgemeinen Begründung der Gottesidee geschlossen, indem der Schluss wieder zu dem Anfang zurückkehrt. Dieser letzte und wichtigste Beweis, der an dem menschlichen Geist selbst argumentiert und in ihm diejenigen Momente aufweist, die auf Gott hintendieren, hat zu seinem Inhalt die allen Beweisen vorausgehende religiöse Erfahrung. Diese ist einmal die Grundlage der Beweise und sodann der höchste Beweis selbst. Der Grundgedanke, der Fischer bei diesem Beweise leitete, dass nämlich Gott, wenn er existiert, sich auch in unserm Geiste offenbaren werde, und der Schluss von seinen Einwirkungen auf sein Wesen ist durchaus einwandsfrei und ist in der Geschichte des religiösen Denkens oft als Erweis der Gottesidee benutzt worden.[1])

---

[1]) z. B. von Augustin (in den Konfessionen), von Anselm (in seinem Monologium) und von der Mystik. Von neueren Religionsphilosophen äussert sich ganz in Fischers Sinne z. B. Lotze (Grundzüge der Religionsphilosophie, 3. Aufl. S. 7): „Lässt man einmal die Annahme irgend eines höheren Prinzips zu, ... so ist ohne Zweifel auch die weitere Annahme zulässig, dass dies Prinzip mit unserm Geist ebenso in Wechselwirkung tritt, wie die äussern Dinge, und dass seinen Einwirkungen ebensolche Zustände der Affektion unseres Gemütes folgen, wie den Einwirkungen der Dinge die Empfindungen folgen."

Ueberhaupt können wir dem ganzen Verfahren Fischers, die Gottesidee vernünftig zu erweisen, bis auf die historisch kritische Begründung, die uns nicht zwingend erscheint, nur unsere Zustimmung geben. Wollte man dies Beweisverfahren als unwissenschaftlich ablehnen, weil es die Erfahrung übersteige und nicht den Weg der anschaulichen Demonstration gehen könne, so ist daran zu erinnern, dass jedes Denken und besonders das, welches sich auf die allgemeinsten Prinzipien der Dinge richtet, ein Uebersteigen der unmittelbaren Erfahrung ist. Ausserdem ist bei der Beurteilung dieses „Beweisens“ stets dies im Auge zu halten, dass die „Beweise“, wie sie Fischer und auch die moderne Religionsphilosophie auffasst, nicht etwas Fremdes „andemonstrieren“, nicht eine Gottesidee hervorbringen, sondern lediglich dasselbe nur denkend begreifen wollen, was der Menschengeist ahnend und vorstellend durch innere Nötigung bereits erfasst hat. Natürlich kann dieses Begreifen nicht mit derselben logischen Notwendigkeit vor sich gehen wie bei irdischen Dingen, die in unserer Anschauung vor uns stehen. Es wird vielmehr ein indirektes, denkendes, Erfassen sein durch den Schluss von einem auf das andre, so wie Fischer es in der Begründung seiner Gottesidee tut.[1])

Haben wir in diesem Abschnitt an Hand der regressiven Methode Fischers eine Darstellung seiner allgemeinen Begründung der Gottesidee gegeben, so könnten wir jetzt zu der Entwickelung und Ausgestaltung der Gottesidee vermittels der progressiven Methode übergehen. Aber wir würden dem Fischerschen Standpunkt nicht gerecht werden und keine erschöpfende Darstellung seiner Gotteslehre geben, wenn wir nicht noch ein Moment näher ins Auge fassten, das seinem religionsphilosophischen Denken sein besonderes Gepräge verleiht und seine Bedeutung für uns erhöht, nämlich seine

---

[1]) Diesem indirekten Beweisverfahren Fischers zustimmend äussert sich Trendelenburg (Log. Unters. 2. Aufl. Bd. II, S. 455), dessen Standpunkt überhaupt mannigfaltige Anklänge an den Fischerschen zeigt. In Bezug auf Fischers „Idee der Gottheit“ sagt er dort: „Das Büchlein ist durch Gesinnung und Richtung ausgezeichnet. Auch da ist, näher untersucht, jede Beweisführung indirekt . . .“

Kritik des Hegelschen Gottesbegriffs, den wir mit ihm als einen pantheistischen bezeichnen.

3. Widerlegung des Hegelschen Pantheismus.

K. Ph. Fischers Kritik der Hegelschen Gotteslehre verdient um so mehr unsere Beachtung, als sie eine Haupttendenz seines Philosophierens überhaupt ist. Keiner der damaligen Theisten, auch nicht Imm. Herm. Fichte, der Fischer wohl am nächsten steht, hat sich derartig eingehend mit der Widerlegung des Hegelschen Pantheismus abgegeben wie er. Nicht nur durch sein grosses kritisches Hauptwerk (Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems) sucht er dies Ziel, dessen Erreichung ihm auf seinem tiefreligiösen Standpunkt so überaus wichtig war, zu erlangen, sondern ebenso durch eine grosse Menge zerstreuter Bemerkungen, die wir in all seinen Schriften vorfinden. Eine systematische, zusammenhängende Darstellung seiner Widerlegung hat er allerdings nirgends gegeben, sondern sich in seiner Hauptkritik an die einzelnen Werke Hegels gehalten.

Aus dem organischen Zusammenhange und der festen Geschlossenheit des Hegelschen Systems ergibt sich von selbst die Unmöglichkeit, eine Kritik seines Gottesbegriffs zu geben, ohne auf die erkenntnistheoretische Grundlage desselben einzugehen; ja diese Grundlage ist so innig mit dem ganzen Bau des Systems, also auch mit der Gotteslehre, als integrierendes Moment verbunden, dass mit ihrer Kritik bereits die Hauptarbeit der Widerlegung des Hegelschen Pantheismus geleistet worden ist. Da wir die Darstellung jener grundlegenden Kritik bereits im ersten Abschnitte gegeben haben, brauchen wir uns hier nur auf sie zu berufen.[1]) Als die beiden Zentralpunkte der Hegelschen Philosophie, um die sich Fischers Kritik wesentlich dreht, waren dort bezeichnet worden: die Identität von Denken und Sein und Hegels Methode der absoluten Negativität. Diese beiden Momente sind auch für

[1]) vgl. oben S. 22 ff.

Hegels Pantheismus richtunggebend. Deshalb halten wir uns in dem Gange unserer Darstellung der Fischerschen Kritik an diese beiden Prinzipien, indem wir zunächst die sich für die Religion aus dem Identitätsprinzip ergebenden Konsequenzen und dann die Folgen des Negativitätsprinzips beleuchten.

1. Als die notwendige, von Hegel selbst konstatierte, Folge der Identität von Denken und Sein hatte sich oben (S 29) die Erhebung des menschlichen zum absoluten oder göttlichen Wissen ergeben. Diese Konsequenz ist natürlich von weittragender Bedeutung für die Religion als das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Beide werden durch jene Annahme aus ihrer ihnen zukommenden Position verdrängt. Der Mensch zunächst wird durch das ihm zugeschriebene absolute Wissen zum göttlichen Geist apotheosiert (H 550). Deshalb wird die logische Idee (Log. III, 25) als „Schöpferin der Welt" gepriesen (H 192) und in der Religionsphilosophie (S. 62) das Moment der Allgemeinheit des Denkens oder Gedankens als „Gott" bezeichnet (H 549). Das empirische Ich bezieht sich auf das absolut Allgemeine oder Unendliche und hebt seine Differenz im Kultus auf, in welchem es (Rel. Philos. S. 67) „die absolute Substanz, in welche es sich aufzuheben habe, als sein Wesen wisse" (H 549). Eine Offenbarung gibt es natürlich auf diesem den Menschengeist apotheosierenden Standpunkte nicht. Sie wird vielmehr auf „das absolute Selbstbewusstsein des sich als göttlichen Geist wissenden Weltgeistes" zurückgeführt, „eine Selbst-[1]) und Weltvergötterung, welche die absolute Negation der Religion ist, welche nur in der freien durch die Unterscheidung vermittelten Willens- und Geisteseinheit des Menschen mit dem an und für sich seienden sich ihm persönlich offenbarenden Gotte sich realisiert und mani-

[1]) Joh. Schubert will (a. a. O. S. 189) diese „Selbstvergötterung" nicht zugeben: „Von einer Selbstvergötterung, wie sie die Gegner ihm vorwerfen, ist dabei keine Rede, denn die Identität, aus der eine solche fälschlich gefolgert wird, ist, wie Hegel selber ausführt, eine konkrete Identität, die den Unterschied nicht ausschliesst, ihn vielmehr wesentlich zur Bestimmung hat." Aber wir können schlechterdings nicht einsehen, inwiefern der Menschengeist durch Annahme einer konkreten Identität von Denken und Sein weniger sich zum absoluten Wissen steigern soll als durch die Annahme der Identität von Denken und Sein. Solange die Identität nicht aufgehoben wird, bleibt die Erhebung des menschlichen zum absoluten Wissen bestehen.

festiert“ (H 550). Die Negation der Religion ergibt sich bei Hegel auch durch seine Leugnung des religiösen Abhängigkeitsgefühls, welches nach Fischers oft wiederkehrender Definition zwar noch nicht das Wesen der Religion ausmacht, wohl aber die conditio sine qua non aller Religiosität ist (H 556). Hegels ausserordentlich scharfe und selbst von Strauss „cynisch“ genannte Ablehnung des religiösen Abhängigkeitsgefühls[1]) ergibt sich konsequenterweise aus seiner Apotheosierung des Menschengeistes, welche wieder eine Folge seiner Identifizierung von Denken und Sein ist. Wie wenig berechtigt Hegel zu dieser Identifizierung war, ist früher dargelegt worden.

Aber nicht nur der Mensch, sondern auch Gott ist durch die Hegelsche Denkweise aus seiner ihm zukommenden Position gerückt worden, wodurch das religiöse Verhältnis nicht weniger tangiert resp. aufgehoben worden ist. Wenn der menschliche Geist durch die Identität von Denken und Sein zum absoluten Wissen erhoben worden ist, so ist damit in Beziehung auf Gott nichts andres gesagt, als dass das Absolute oder Gott im Menschen sich weiss. Deshalb definiert Hegel (Rel. Phil. S. 200) die Religion als Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist, und zwar in dem Sinne, dass „der Geist als das Wissende das Gewusste“ ist oder als das „Selbstbewusstsein des absoluten Geistes“ oder sein „Wissen von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes“ („in welchem und durch welchen er sich verendliche und wisse“). Deshalb ist Gott für Hegel der sich ewig in der Welt verendlichende und seine Verendlichung ewig aufhebende unendliche Geist (Hegel, Encykl. § 566—71) (I 36). Weil Gott sich erst im Menschen weiss, so bedarf er der Weltschöpfung, um überhaupt Geist sein zu können. Deshalb ist nach Hegel die göttliche Selbsthervorbringung mit der Weltschöpfung identisch. Gott „verendlicht sich, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden“ (M 489). Dadurch wird aber die Absolutheit Gottes aufgehoben. „Nach Hegel selbst ist das in sich Geschlossene, Vollendete unendlich,

[1]) „Gründet sich die Religion“ (behauptet Hegel 1822 in den vermischten Schriften II. Bd. S. 295) „im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ“ (H 555).

das aber, welches sich auf andres bezieht, ohne sich in seinem Verhältnis zu anderem auf sich selbst zu beziehen, und dadurch die Schranke aufzuheben, endlich. Wenn nun Gott erst durch die individuellen Geister sich das Wissen seiner selbst vermittelt, so ist er als Gott nur abstrakt endlich" (M 489). „Ein Gott, welcher sich notwendig auf die Welt bezöge, und nur in ihr und durch sie wirklich wäre, wäre nur relativ, nämlich in Beziehung auf die Welt unendlicher Geist" (I 36). „Was aber widerspricht der Idee Gottes, den Hegel als „absoluten Geist" erfasste, entschiedener, als dass er sich zu verendlichen hat, damit er in Individuen, die „sich ebensosehr als nichtig wie als affirmiert" wissen, seine innere Unendlichkeit im endlosen Prozesse verwirkliche und erfasse" (H 557). „So sehr die innere Selbstbestimmung Gottes aus dem Begriff seines wahrhaft unendlichen Wesens, dessen ewige Verwirklichung sie ist, sich ergibt, so sehr widerspricht es Gott, als dem „absoluten Geist", dass er sich verendliche und in die Welt entäussere, in deren endlichen Individuen er in keiner Weise sich als der Absolute oder an und für sich Unendliche setzen und erfassen könnte" (H 558 Str. II, 112). „Gott ist nur dadurch absoluter Geist, dass er sich wesentlich auf sich selber bezieht oder an und für sich existiert; würde er nur durch die Welt existieren, so hätte er diese als sich notwendig auf sich beziehender, relativer Geist zur Bedingung seiner Existenz" (Str. I, 32). Hegel hat deshalb kein Recht, seinen „absoluten Geist", „der nur durch die individuellen Geister von sich selbst als der Wahrheit der Welt weiss", „an und für sich seiendes Wesen, oder in seiner Allgemeinheit in sich zurückgekehrten, seiner selbst bewussten Geist" zu nennen (M 489/90). „Denn diese Bestimmungen bezeichnen die Ideen eines von der Welt freien, persönlichen Gottes in ihrer wahren Bedeutung" (M 490) „Mit welchem wissenschaftlichen Rechte kann Gott von Hegel (Encykl. § 565) als an und für sich seiender Geist der Natur und des (objektiven, menschlichen) Geistes definiert werden, wenn er nicht als selbstbewusstes Urwesen gefasst wird, da nur das selbstbewusste Wesen an und für sich existiert. Wäre Gott selbstlose, unpersönliche Einheit der Natur und des

(menschlichen) Geistes, so würde er nicht an und für sich, sondern nur in einem andern und für ein andres: die Welt existieren" (Str. I, 20).

So wenig berechtigt also Hegel ist, Gott als an und für sich seiendes Wesen zu bezeichnen, so wenig entgeht er andererseits ohne die Voraussetzung eines solchen absoluten Subjekts bei Annahme eines Weltgeistes oder allgemeinen Geistes, der sich durch die Epochen der Geschichte verwirklicht, und sich durch das „Gericht" der besonderen Geister hervorbringt, einem Widerspruch. Eine solche Vorstellung, bemerkt Fischer sehr scharfsinnig (M 282), ist „deshalb so unkritisch, weil sie den Weltgeist seiner Besonderung in die Volksgeister, sei es nun als allgemeines Subjekt oder als allgemeine Substanz, voraussetzt, und dieses Prinzip nach derselben Analogie sich zum an und für sich seienden Geist bestimmen lässt, nach welchem es vorausgesetzt wird, nämlich nach der Analogie des individuellen Geistes." Ausserdem erkennt „der allgemeine, objektive Geist oder der Weltgeist, der nur in den einzelnen Geistern zum Dasein und Bewusstsein kommt, die Natur als Voraussetzung und Bedingung seiner Existenz" (H 554). Da nun der „mit bewusster Notwendigkeit wirkende" Bildungstrieb der Natur „unvollkommenes, relatives Prinzip, nicht absolute Ursache, sein kann", so ist die Annahme eines „seiner selbst und der Objektivität mächtigen freien Urwillens eines absoluten Ursubjekts" notwendig (H 554)

Befriedigt die Postulierung eines allgemeinen Geistes oder Weltgeistes als letztes Prinzip schon nicht das Denken des Menschen (Str. I, 67),[1]) so noch viel weniger das religiöse Empfinden. Denn wird, wie auf dem Hegelschen Standpunkt, Gott verendlicht und alle Wirklichkeit auf das Diesseits reduziert (Str. I, 14), so ist das religiöse Verhältnis im Grunde aufgehoben.[2]) Jede Gottesverehrung hört da auf, „wo die Völker nur von einem Geiste zu zeugen hätten, den

---

[1]) vgl. hierzu die Ausführungen in dem vorigen Abschnitt (S. 54).

[2]) Deshalb ist m. E. auch die von der Hegelschen „Linken", besonders dem Kreise der Hallischen Jahrbücher (vgl. oben S. 7), vertretene sogenannte „Religion des Diesseits" keine Religion. Diese kann ohne den transzendenten Faktor nicht bestehen.

sie selbst auf seinen Thron erheben, indem sie seine Verwirklichung selbst vollbringen und mithin nur von der Herrlichkeit ihres eigenen Gemeingeistes zu zeugen hätten". Deshalb hat „von einem Weltgeist noch kein Volk durch seine Religion gezeugt" (H 458 M 379). „Das Wesen der Religion ist aufgehoben, wenn Gott nur der in seiner Allgemeinheit und Wahrheit gedachte menschliche Geist, und jene nur das Produkt der menschlichen Vernunft ist" (Str. I, 21).

Wie unhaltbar der Hegelsche Gottesbegriff ist und wie wenig er dem Wesen echter Religiosität entspricht, hat Hegel vielleicht selbst eingesehen, weshalb er in einer grossen Reihe von Aussprüchen über diesen Standpunkt zu einer theistischen Gottesauffassung fortgeschritten ist, was im vorigen Abschnitt dargelegt worden ist.[1]) Gleichwohl ist sein ganzes System, wie wir gezeigt haben, „nicht die Ausführung des Theismus, sondern des Pantheismus" (Str. I, 30). So macht sich oft ein unangenehmes Schwanken zwischen beiden Auffassungen bemerkbar, indem sich Hegel „mit dem Scheine des Theismus und des Pantheismus begnügt, statt die eine oder die andre Lehre in ihrer Wahrheit oder Bestimmtheit zu begreifen" (Str. I, 68).[2]) In dieser Unklarheit Hegels finden wir auch die Erklärung zu jener eigenartigen Erscheinung, dass nach Hegels Tode zwei so diametral entgegengesetzte Richtungen wie die „Rechte" und „Linke" seiner Schule sich mit gleichem Recht auf Hegel berufen konnten. Und hieraus erklärt sich auch, dass die Hegelsche Gotteslehre bis heute den verschiedensten Beurteilungen ausgesetzt ist, die sie bald mehr theistisch, meistens aber pantheistisch fassen. Einen Mittelweg zu gehen und mit Joh. Schubert[3]) Hegel für einen Pan e n theisten zu halten, ist unzutreffend, da der Panentheismus Gott so fasst, dass er die Welt in sich hat und über sie hinausreicht.[4]) Das

---

[1]) vgl. oben S. 50 f.

[2]) Diese schon von Schelling konstatierte Zweideutigkeit gibt auch Joh. Schubert zu (a. a. O. S. 189). Er sieht in der Definition Gottes als Subjektivität, Personalität, absoluter bewusster Persönlichkeit einen unlösbaren Widerspruch.

[3]) a. a. O. S. 181.

[4]) vgl. Falckenberg, Gesch. d. n. Philos. 6. Aufl. 1908 S. 420 über Fr. Krause.

ist bei Hegel nicht der Fall, da Gott sich erst im Menschengeist weiss, d. h. seiner zu seiner Verwirklichung bedarf. Er hat ihn nicht in sich. Wir können daher der Fischerschen Kritik, die Hegel als Pantheisten bezeichnet, unsere völlige Zustimmung geben.[1]) Wollte man diese Behauptung, dass Hegel nicht Pantheist sei, durch den Hinweis auf Hegels eigne Ablehnung dieser Bezeichnung[2]) stützen, so ist dagegen zu sagen, dass Hegel unter Pantheismus den spinozistischen Standpunkt der Allsubstanz versteht. Dieser „substantielle" Pantheismus kommt allerdings für Hegel nicht in Betracht, wohl aber der von Fischer „idealistischer Pantheismus" genannte, bei dem „das Wissen Gottes im Menschen die allgemeine Vernunft" ist, wie Hegel kurz darauf selbst sagt.[3])

Aber der Hegelsche Pantheismus ist durch das Bisherige noch nicht in seinem ganzen Umfange erkannt und kritisiert worden. Gewiss reichten die sich aus dem Identitätsprinzip ergebenden Konsequenzen bereits dazu hin, Hegels Gotteslehre als Pantheismus zu bezeichnen und ihre Unhaltbarkeit darzutun; immerhin fehlt aber noch die Beurteilung der näheren Ausgestaltung des Pantheismus. Letztere ist bedingt durch Hegels Methode der absoluten Negativität. Ihre wesentlichsten Folgen für die Religion nebst Kritik nach Fischer darzustellen, wird jetzt unsere Aufgabe sein.

2. Wie wir in unserm ersten Abschnitt[4]) sahen, führte Hegel, um das absolute Wissen in seiner Tätigkeit zu erweisen, das Prinzip der absoluten Negativität oder des Widerspruchs ein. Denn dieses sei das Prinzip aller Selbstbewegung, ab-

---

[1]) Bezugnehmend auf Fischers Kritik des Hegelschen Pantheismus und ihr beistimmend äussert sich F. Chr. Baur (die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. 3, Tübingen 1843 S. 915): „Die Freiheit Gottes von der Welt oder . . . die Transcendenz Gottes, welcher zufolge Gott schlechthin über der Welt steht, ebenso gut ohne die Welt als mit der Welt sein kann, dies ist es, was an der Hegelschen Lehre von Gott vermisst wird. Und gewiss wird dies Moment mit allem Recht gegen sie geltend gemacht. Woran anders kann sich die Kritik halten als an das Absolute der Gottes-Idee?"

[2]) vgl. Hegel, Ueber: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen . . . von C. Fr. G . . . . . . l, Berlin 1829" in Bd. 17 der Gesamtausgabe seiner Werke, Berlin 1835, S. 127.

[3]) a. a. O. S. 127.

[4]) S. 32.

solute Tätigkeit, und darum ebenso wichtig wie die Identität. Dieses Prinzip ist für Hegel so notwendig und allumfassend, dass selbst Gott nicht von ihm ausgenommen wird. Hegel erklärt ausdrücklich: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden, diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung kommt, und der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt“ (H 248). Deshalb nimmt Hegel eine Entwickelung, einen Prozess, eine Geschichte Gottes an. Da sich Gott im Menschen weiss, ist „die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch Geschichte der Menschheit“ (Hegel, Rel. Philos. I, 240) (H 560). Wie sich Hegel den Verlauf der göttlichen Geschichte oder des göttlichen Prozesses denkt, zeigt seine Einteilung der absoluten Religion, die ihm weiter nichts als die Explikation der absoluten Idee ist (H 569): 1. ewiges Ansichsein oder Beisichsein in der Form der Allgemeinheit; 2. Erscheinung und Differenz: Form der Partikularisation in das endliche Sein; 3. Rückkehr aus der Erscheinung oder aus dem Anderssein in sich. Die erste Stufe, Reich des Vaters genannt, zeigt Gott in seiner ewigen Idee als abstrakten Gedanken. „Daher bezeichnet Hegel den Vater (S. 240) ausdrücklich als den abstrakten Gott, der, wenn er gleich das Erste und Letzte im Prozess der göttlichen Geschichte sei, doch an sich (S. 244) das noch Leere sei“ (H 569). Da sich nach dieser Entleerung die zweite Entwickelungsstufe, der göttliche Sohn und sein Reich, das endliche Sein, nicht begreifen liesse, so hilft sich Hegel ebenso wie in der Logik, wo er aus dem reinen Sein oder Denken die Welt entwickelt,[1]) durch seine absolute Methode, indem er „den an sich unlebendigen Gott durch das Prinzip der Negativität und der Differenz zu beleben und zu realisieren sucht“ (H 570). Nach dieser Methode geht Gott in sein Gegenteil, in sein Anderssein, das Endliche, über; er entzweit sich mit sich, um sich dann, nach diesem Abfall der Idee von sich, mit sich selbst

[1]) vgl. oben S. 32.

wieder zu versöhnen, wodurch er sich als Geist der Gemeinde erfasst.

Aber zu welchen Konsequenzen gelangt man für Gott durch die Annahme einer Selbstentzweiung! Hegel selbst lehrt, dass der Mensch von Natur böse ist, „böse im Allgemeinen, in seinem Innersten“ (Rel. Phil. II, 270) (H 580). Deshalb entzweit sich Gott in der Sünde des Menschen mit sich, ebenso wie er sich in der Erlösung desselben mit sich versöhnt (H 560). „Allein man weiss nicht, ob man sich mehr über die Entheiligung eines Gottes wundern soll, der als absoluter Geist in den nur durch die Hegelsche Logik approbierten absoluten Widerspruch mit sich kommen kann und sich nicht nur ewig mit sich versöhnen, sondern sich . . . ebenso ewig mit sich entzweien muss, oder ob man mehr über die Apotheose des menschlichen Bewusstseins erstaunen soll, welches, „weil es sich wesentlich in dieser Geschichte (Gottes) enthalten weiss . .“, eher Gott als sich für den Urheber der Sünde erklären wird, und diese konsequenterweise eher rechtfertigen oder wenigstens enschuldigen als bereuen wird“. „Gibt es einen krasseren Anthropomorphismus oder eine gröbere Vermenschlichung Gottes, als wenn man das ewige selige Leben des absoluten Urgeistes mit dem im Wechsel der innern Entzweiung und Versöhnung begriffenen Leben des endlichen Geistes verwechselt . . . ?“ (H 560/1). Eine solche Selbstentzweiung Gottes als des absoluten Wesens widerspricht ebensosehr dem religiösen Bewusstsein wie der Vernunft des Menschen. „Wer sein Bewusstsein Gottes als allervollkommensten Wesens, oder wer seine Vernunft, welche vom endlichen, relativen Sein notwendig zur Idee des Unendlichen oder Vollendeten und mithin des „absoluten Geistes“ aufsteigt, nicht gewaltsam getrübt und entstellt hat, der wird leicht einsehen, dass diese ewige Selbstentzweiung oder Selbstentäusserung Gottes als Bedingung seiner ewigen Versöhnung mit sich in unvollkommenen, endlichen Individuen seinem Begriffe ebensosehr widerspricht, wie die Apotheose des Menschen zum absoluten Moment der Geschichte Gottes seinem Begriffe als in seiner Endlichkeit und Relativität selb-

ständigen[1]) Wesens widerspricht" (H 561/2). Es folgt aus dem Begriffe „des absoluten Geistes", dass eine Geschichte Gottes ein absoluter vollkommener Widerspruch ist" (H 584). Aber nicht nur der Begriff Gottes, sondern auch der der Welt und des Menschen, wird durch die negative Methode in Hegels Pantheismus verkannt und in seiner wahren Bedeutung unmöglich gemacht. Bei der Kritik dieser Methode ergab sich oben (S. 33 f.), dass sich bei ihrer Anwendung ein progressus in infinitum einstelle, bei dem nichts affirmiert wird als die absolute Negativität. Wird dieses Prinzip, wie es bei Hegel geschieht, auf Gott und Welt angewandt, so kann Hegel mit Recht von dem „im Zerstören schaffenden und im Schaffen zerstörenden Weltgeist" reden. Wie aber ein solcher Geist nicht der absolute Urgeist ist (H 558), so wird dadurch auch das Wesen der Welt negiert. Von einer Entwickelung kann nicht die Rede sein, sondern nur von einem endlosen Prozess ohne Ziel und Abschluss, wobei alle Dinge in ihrer Selbstlosigkeit nur Durchgangsmomente des Weltgeistes sind.

Die Welt ist so der „Kreislauf oder der Wechsel des sich ebensosehr aus seiner unterschiedlosen Einheit in Gegensätze entwickelnden, wie seine Entwickelung aufhebenden und in seine Einheit zurückgehenden Lebens" (Hegel, Log. II, 258 Gesch. d. Phil. S. 341—43) (I 36).

Eine solche Ansicht von der Welt ist jedoch unhaltbar. Es widerspricht „dem Begriffe der Welt, wenn sie entweder ihrer Idee unangemessen bliebe, oder wenn nicht nur die Periode ihrer Entwickelung, durch welche sie zu ihrer Vollendung fortschreitet, sondern ihre vollendete Wirklichkeit selbst zurückgenommen würde" (I 36). Es „folgt aus dem Begriffe der Welt, als der Schöpfung Gottes, dass sie als ihm „verwandtes All" nicht nur endliches Sein ist, sondern ihre derivierte Unendlichkeit durch die Vollendetheit ihrer Existenz erweist" (H 213). „Eine Welt, deren Momente nur entstehen, um einander zu negieren und in andre ebenso negative, widersprechende Bestimmungen überzugehen, ist nicht „die begriffene Organisation

---

[1]) Die Folgen, welche diese Geschichte Gottes für den Menschen hat, werden weiter unten besonders berücksichtigt werden.

des Geistes"" (H 179); sie wäre „in ihrer „Nichtigkeit" alles eher als Offenbarung Gottes, die sie nur als relativ selbständiges, lebendiges und . . . Gott ähnliches All ist" (Str. I, 32). Ein solcher Weltbegriff würde auch durchaus unserer „das Sein als Einheit und Totalität denkenden" Vernunft widersprechen. Denn durch die Methode der absoluten Negativität entsteht, da „die Negation einer, der Idee widersprechenden, negativen Existenz zum Uebergang in eine andre, gleichfalls unwahre, widersprechende Daseinsweise" wird, ein „Fortgang und Rückgang ins Endlose, welcher (was niemand einleuchtender als Hegel selbst in seiner spekulativen Logik bewiesen hat) die das Unendliche, Vollendete und mithin die reale Idee als Resultat der zeitlichen Entwickelung denkende Vernunft schlechthin unbefriedigt lässt" (H 474 I 36). Will man die Entwickelung nicht als Fortgang ins Endlose fassen, so bleibt einem auf Hegelschem Standpunkte nur noch die Möglichkeit, „den noch schlechteren endlosen Wechsel von Fortschritt und Rückfall vorzustellen" (H 589). Wie hinsichtlich der Welt, so macht sich das negative Prinzip natürlich auch in Bezug auf den Menschen geltend. Die bedeutsamste Konsequenz dieses Prinzips ist die Aufhebung der Selbständigkeit des Menschen. Er ist ebenso wie alle Dinge der Welt nur Durchgangspunkt des Weltgeistes, seine Individualität, seine Persönlichkeit ist vernichtet. So redet Hegel von den weltgeschichtlichen Persönlichkeiten als den „Lebendigkeiten der substantiellen Tat des Weltgeistes" (Rechts-Philos. § 348). „Unwürdiger kann man", sagt Fischer, „von diesen Heroen der Geschichte nicht reden" (M 285). Wenn die Vernunftwesen wie die Naturwesen als blosse Exemplare ihrer Gattung und Durchgangspunkte der allgemeinen Weltentwickelung betrachtet werden, wird „die wahrhafte ewige Persönlichkeit des Menschen als an und für sich seienden individuellen Geistes oder als göttlichen Ebenbildes" verkannt (Str. I, 14). Ausserdem gerät Hegel in einen „eklatanten Widerspruch", wenn er „die Individuen bald für absolut frei und selbständig erklärt, und sie mithin, da das Absolute ausser ihnen garnicht vorhanden sei, vergöttert, bald sie zu unselbständigen Akzidentien des sie ebensosehr negierenden wie setzenden Weltgeistes degradiert"

(II 286). Ferner lässt sich „ohne den Gedanken der relativen Selbständigkeit nicht einmal das Prinzip der individuellen Selbstentwickelung und Selbstempfindung und mithin noch unvergleichlich weniger das Wesen des Selbstbewusstseins begreifen, da dieses als ideelle Selbstbestimmung eine freie . . . Subjektivität voraussetzt“ (H 286. 68).

Auch hier in der Lehre vom Menschen ist sich Hegel nicht treu geblieben, sondern ist wie bei der Gotteslehre über seinen pantheistischen Standpunkt hinausgegangen. So sagt er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie (S. II), es komme alles darauf an, von dem Endweder – Oder der entgegengesetzten Annahme eines die Freiheit der Individuen negierenden Urgrundes und der absoluten Selbständigkeit der Individuen zu dem Weder—Noch dieser Einseitigkeit und mithin zu der Idee überzugehen, die sowohl die Absolutheit Gottes wie die relative Selbständigkeit der Individuen begreift (H 68/9); oder wenn er sich über die Unsterblichkeit (die nur bei Annahme relativ selbständiger Individuen möglich ist) äussert (Rel. Philos. I, 264): „Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, dass der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit bei sich selbst ist . . . Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich Seiende, wahrhaft Unendliche, dieses ist keiner Veränderung unterworfen; es ist selbst das Unveränderliche“ (I 39). Immerhin aber sind dies einzelne Bemerkungen, die seine Grundanschauung nicht wiedergeben.

Noch eine bedeutsame Konsequenz des Hegelschen Pantheismus sei erwähnt, auf die Fischer auch nachdrücklich hinweist, das ist die Negation des Unterschiedes zwischen gut und böse. Sie war schon vorhin bei Betrachtung des Gottesbegriffs berührt worden. Ist in der Methode der absoluten Negativität der Widerspruch ebenso wesentlich wie die Identität, so ist es eine sich von selbst ergebende Folgerung, dass „das Gemeinste ebenso wesentlich und berechtigt (z. B. die von Hegel in der Phänomenologie in ihrer ganzen Gemeinheit geschilderte negative Aufklärung, der er aber nichts destoweniger ein „absolutes“ Recht zuschreibt) wie das Edelste“, ist, dass „das Unheilige dieselbe Realität wie das Heilige“ hat und dass „das

Gute ebenso subjektiv und relativ wie das Böse" ist (H 179). Durch die Umkehrung aller Prinzipien wird „alles ebensosehr gerichtet wie gerechtfertigt" (H 180). Nach dem Prinzip des Widerspruchs kann eben „von allem in alles übergegangen werden" (H 181). Deshalb kann Hegel auch vom Menschen sagen (Rel. Phil. S. 270): „Der Mensch ist an sich böse, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten" und trotzdem behaupten (S. 258): „Er ist an sich gut". Die unmögliche Vereinigung dieser abstrakten Gegensätze sucht er (S. 258) durch die Erklärung zuwege zu bringen, er sei nur seinem Begriffe nach als Geist gut, aber schon in seiner unmittelbaren Wirklichkeit böse (H 570. 580). Beide Bestimmungen lassen sich nicht im Begriffe des natürlichen Menschen, wie Hegel will, zusammen denken. „Vielmehr folgt aus der ursprünglichen wesentlichen Einheit des individuellen Geistes oder der Persönlichkeit nur, dass der Mensch an sich oder seinem Wesen nach als göttliches Geschöpf gut ist, und nur durch den Widerspruch mit dieser wesentlichen Einheit konnte sich der Mensch zu dem sinnlich oder verständig egoistischen Subjekte bestimmen, welches das Prinzip des Bösen ist" (H 424).

So hat Fischers Kritik des Hegelschen Pantheismus, deren Darstellung wir hier beendigen, eine Fülle von Widersprüchen aufgedeckt, die sich in der Tat auf Hegelschem Standpunkt nicht lösen lassen. Erwiesen sich schon im ersten Abschnitt die Hegelschen Grundprinzipien, die Identität von Denken und Sein und die Methode der absoluten Negativität, als durchaus haltlos, so zeigten sich hier die für die Religion daraus gezogenen Konsequenzen nicht weniger unhaltbar und widerspruchsvoll. Der einzige Weg, der uns aus diesem Labyrinth der Widersprüche zu einer klareren und unser religiöses Empfinden mehr befriedigenden Anschauung führt, ist die Fortbildung des Pantheismus zum Theismus. Nachdem im 2. Abschnitt bereits die allgemeine Begründung der theistischen Gottesidee gegeben worden ist, wird jetzt die nähere Ausgestaltung derselben unsere Aufgabe sein.

4. Entwickelung der Gottesidee.

Die Kritik der Hegelschen Gotteslehre hat die Unhaltbarkeit einer Behauptung der reinen Immanenz Gottes erwiesen, einer Denkweise, die eine lediglich innerweltliche Existenz und Entwickelung Gottes annimmt. Es ergab sich, ebenso wie durch die allgemeine Begründung der Gottesidee, die Notwendigkeit der Annahme eines an und für sich seienden Urgeistes, d. h. eines transzendenten Gottes. Diesen nun vermittels der progressiven Methode näher zu bestimmen, sowohl in seinem Ansichsein wie in seinem Verhältnis zur Welt, ist die doppelte Aufgabe dieses Abschnittes. Es wird sich im Laufe der Darstellung zeigen, dass hier der Hauptsache nach das Problem einer Verbindung von Transzendenz und Immanenz behandelt wird, das für Fischer ein Hauptproblem, wenn nicht das Hauptproblem, des spekulativen Denkens ist. Der erste Teil dieses Abschnittes hat es also mit der Entwickelung der Idee Gottes, wie er an sich ist, zu tun.

1. Soll die pantheistische Gotteslehre zu einer theistischen umgebildet werden, so gilt es zunächst eine falsche Auffassung des Theismus abzuwehren. Man muss nach Fischer zwischen einem abstrakten und einem konkreten Theismus unterscheiden. Jener, auch Deismus genannt (S III, 178), anerkennt zwar eine Absolutheit Gottes im Sinne von Unendlichkeit, Unbedingtheit, schreitet aber nicht zur Bestimmung seiner Unendlichkeit fort, „weil er alle Bestimmung Gottes für eine Verendlichung oder Verweltlichung desselben hält" (S III, 177). Aber eine solche Anschauung, die sich zwar in Gegensätz zum Pantheismus setzt, vermag diesen doch nicht zu überwinden wegen der Unbestimmtheit des höchsten Wesens. Denn „dieses unbestimmt Unendliche und Unbedingte kann wissenschaftlich nicht von der unendlichen Substanz des Pantheismus unterschieden werden" (S III, 178). Inwiefern hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Welt dieser abstrakt theistische Standpunkt nicht haltbar ist, wird im zweiten Teile dieses Abschnittes dargetan werden.

Wird also auf dem Standpunkt des konkreten Theismus Gott als absolute Persönlichkeit bestimmt, so hat sich eine

solche Auffassung gegen jenen vom Deismus und ebenso auch vom Pantheismus (Hegel und Strauss) erhobenen Einwand zu rechtfertigen, dass nach dem Satze von Spinoza: determinatio est negatio die Bestimmung Gottes als Persönlichkeit seiner Authebung gleich komme. Fischer macht gegen diesen Vorwurf mit Recht geltend, das der Satz von Spinoza nur insofern seine Richtigkeit hat, als die Determination dem Wesen, welches determiniert wird, unangemessen und mithin soviel wie Beschränkung ist (S I, 77). Dagegen ist er falsch, wenn determinatio „adäquate Bestimmtheit" bedeutet. „Dadurch, dass die Persönlichkeit in der individuellen Bestimmtheit ihres Charakters und Geistes ihr Wesen oder ihre Idee realisiert, negiert sie ihr Beschränktsein und mithin ihre Negation, welche Negation ihrer Negation Affirmation oder Bewährung ihrer selbst ist. In dieser ihrer Bestimmung adäquaten Bestimmtheit ihrer selbst hat sie (die Persönlichkeit) ihre Wirklichkeit, da das schlechthin unbestimmte unwirklich ist" (H 210 Str. I, 41). Daher wird „nur durch die Verwechselung der Bestimmung mit der Beschränkung die ewige Selbstbestimmung Gottes, durch die er allseitig bestimmtes in sich vollendetes Subjekt ist, in die Vorstellung einer seiner Idee widersprechenden Verendlichung oder Verweltlichung seines Wesens verwandelt" (S III, 167).

Aber noch ein nicht zu unterschätzender Einwand ist gegen die Erfassung Gottes als absoluter Persönlichkeit gemacht worden, indem hehauptet wurde, dass Persönlichkeit Absolutheit ausschliesse, weil jener Ausdruck Abgeschlossenheit gegen andres bedeute. So sagt der Hauptrepräsentant des Hegelschen Pantheismus, D. Fr. Strauss (Glaubenslehre S. 504): „Bewusstsein und Wille, die Elemente der Persönlichkeit, setzen immer etwas ausser und neben sich voraus und ziehen also das Wesen, dem sie beigelegt werden, in die Sphäre der Endlichkeit. Persönlichkeit ist: sich zusamenfassende Selbstheit gegen andres, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Perönlichkeit liegende Ausschliesslichkeit von sich ausschliesst, ab-

solute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken lässt". Aber Fischer weiss auch diesen Einwand zu entkräften. In dem Begriff der Persönlichkeit, sagt er, liegt zwar, „dass sie sich von anderem unterscheidet, nicht aber, dass sie dasselbe von sich abtrennt" (S III, 166 Str. I, 42); ist doch die wahre Selbsterfassung der Subjektivität (nicht ihre Isolierung von Anderem, durch welche sie dieses von sich abtrennt, sondern) ebensowohl durch ihre Beziehung auf ihre Objektivität oder Welt, wie durch ihre Selbstunterscheidung von derselben bedingt" (166). Die absolute Persönlichkeit wird durch ihre Objektivität, die Welt, nicht beschränkt, da sie dieselbe als ihr „ähnliche, von ihr abhängige Welt" geschaffen hat (168). Man darf nie Gottes Selbstbewusstsein mit dem menschlichen verwechseln (S III, 168 I XXVII).

Die von seiten des Deismus und Pantheismus erhobenen Einwände vermögen uns demnach nicht von der Unrichtigkeit des theistischen Gottesbegriffs einer absoluten Persönlichkeit zu überzeugen. So können wir uns jetzt der näheren Bestimmung dieser Gottesidee zuwenden. Es sind dabei nach Fischer allgemeine und besondere Bestimmungen zu unterscheiden. Zu jenen rechnet er die Unendlichkeit, Ewigkeit und Freiheit des absoluten Geistes (S III, 181). Da wir es hier noch nicht mit dem Verhältnis Gottes zur Welt zu tun haben, so kommt hier für uns nur die „subjektive", „innere Unendlichkeit" Gottes in betracht, die Fischer von der objektiven Unendlichkeit unterscheidet (S III, 173). Die innere Unendlichkeit ist die allgemeinste Bestimmung des Absoluten. Wir gelangen zu ihr durch Negation aller Endlichkeit oder Beschränktheit (S III, 172). Aber diese negative Bestimmung als „Schrankenlosigkeit" gibt noch nicht den Sinn der wahren „Unendlichkeit" wieder (I 80). Für den religiös empfindenden Menschen ist die Negation des Endlichen, die quantitative Unendlichkeit, nur Voraussetzung der positiven Bestimmung einer qualitativen Unendlichkeit, die wir als „absolute Idealität oder Urbildlichkeit" erfassen (S III, 172 Str. I, 42). Die „wahrhafte Unendlichkeit" wird von Fischer auch bezeichnet „als die der Idee entsprechende Wesenheit und Existenz",

weshalb nur die Persönlichkeit wahrhaft unendlich sei (S III, 172). Insofern Gott absolute Persönlichkeit ist, unterscheidet sich seine Unendlichkeit nicht nur von allem Endlichen und Bedingten, sondern auch von der „derivierten Unendlichkeit der Welt und der kreatürlichen Persönlichkeit". Für uns endliche Wesen ist seine Unendlichkeit auch gleich mit Unergründlichkeit, da wir sie nicht „adäquat begreifen" können (S III, 172/3).

Ebenso notwendig wie die innere Unendlichkeit folgt aus der Absolutheit Gottes seine Ewigkeit. Auch dieser Begriff ist nicht nur Negation von etwas Endlichem, hier der Zeit, sondern ein „positiver Vernunftgedanke" (S III, 173) Ewigkeit ist bei Gott als „innere Vollendung" zu denken. „Während das Zeitliche in einer Aufeinanderfolge von Momenten entsteht und vergeht, betätigt sich Gott in der Totalität oder Gesamtheit seiner Bestimmungen, so dass er die absolute Einheit seiner Momente ist" (I 80). So kann man seine Ewigkeit als „seine absolute Gegenwart" bezeichnen (S III, 174). Wir dürfen deshalb nicht von einer sukzessiven Selbstverwirklichung und einer Entwickelung Gottes „a potentia ad actum" reden Er ist in der unendlichen Verwirklichung seines Wesens in sich vollendetes Ursubjekt, „und diese Einheit seiner absoluten Energie mit seiner unendlichen Möglichkeit ist der Begriff seiner Ewigkeit" (175 Str. I, 70/1). Ist die Ewigkeit Gottes nicht als Werden oder als zeitlicher Wechsel der Momente zu bezeichnen, so darf man sie andrerseits wiederum nicht nach dem Prinzip des abstrakten Gegensatzes als „unbestimmte Sichselbstgleichheit" denken, vielmehr ist Gott ebensowohl die unendliche Energie der Bestimmungen seines Wesens wie die in der unendlichen Unterscheidung seines Lebens, Wollens und Wissens sich selbst gleiche absolute Einheit seiner selbst (176). Es ist begrifflos, von einem fertigen Gotte zu reden, „da seine ewige Vollkommenheit oder Absolutheit in der unendlichen Tätigkeit seines Wollens und Wissens besteht" (Str. I, 82. 52/3).

Drittens müssen wir vermöge unserer das Absolute denkenden Vernunft Gott uns als absolut frei vorstellen. Die

Freiheit Gottes ist eine Betätigung seiner Unendlichkeit und Ewigkeit. Eine Analyse dieser umfassendsten allgemeinen Eigenschaft Gottes führt uns hinüber in das Gebiet der besonderen Eigenschaften. Die absolute Freiheit ist zunächst die absolute Unabhängigkeit seines Wesens, „durch die er als terminus a quo seiner Existenz voraussetzungsloses, unbedingtes Prinzip seines ewigen Lebens ist"; ferner ist sie „die unendliche Einheit seines Willens, durch die er ewig in sich ist oder sich ewig auf sich bezieht"; und endlich ist absolute Freiheit „die unendliche Wahrheit seines Wissens, durch das er sich ewig Objekt ist oder an und für sich existiert" (S III, 176). Hieraus ergeben sich als bestimmte Eigenschaften Gottes, der sich uns hier als Urwesen, Urwille, Urgeist[1]) darstellt, die absolute Macht, absolute Liebe und absolute Weisheit. Diese drei Eigenschaften sind zwar unterschiedene, aber nicht von einander geschiedene Bestimmungen Gottes, so dass Gottes Wesen dadurch nicht ein geteiltes wird.

Bevor wir zu der näheren Betrachtung dieser Eigenschaften übergehen, ist noch auf einen Einwurf zu antworten, den Schleiermacher gegen ein derartiges Bestimmen der göttlichen Persönlichkeit gemacht hat und mit dem sich auch Fischer auseinandersetzt. Schleiermacher behauptet in seiner Glaubenslehre 2. Aufl. § 50, 2, dass durch die Annahme von verschiedenen Eigenschaften Gottes dieser ein zusammengesetzter würde. Weil die Eigenschaften von einander verschieden sind und sich deshalb wenigstens teilweise ausschliessen müssen, so würde Gott dadurch in das Gebiet des Gegensatzes gestellt. Fischer erwidert hierauf (I 71), allerdings widerspreche die Vorstellung der Zusammengesetztheit dem göttlichen Begriffe, keineswegs aber die Unterschiedenheit. „Im Gegenteil ist nur diejenige Einheit eine wahrhafte, welche sich selbst in Gegensätze unterscheidet, und in ihren wesent-

[1]) Bei dieser Bestimmung Gottes befindet sich Fischer in wesentlicher Uebereinstimmung mit Leibniz und Plato. Er weist darauf hin (S III, 193/4), dass Leibniz (Systema theol. S. 30) Können, Wollen und Wissen als die höchsten metaphysischen und ethischen Kategorieen bezeichne, und dass für Plato Natur, Seele (Wille) und Geist die Prinzipien der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit seien.

lichen Unterschieden sich nicht entzweit, sondern mit sich identisch oder sich gleich bleibt." Deshalb ist es einseitig und verkehrt, wenn man die göttlichen Eigenschaften „nur als getrennt oder als sich gegenseitig negierend vorstellt" (H 211). Eine Eigenschaft für sich genommen würde die Absolutheit Gottes aufheben. Um dies an einem Beispiel zu zeigen, so würde die absolute Macht sich selbst auflösen, „wenn sie nicht mit der Zweck und Mass bestimmenden Weisheit eins wäre". Deshalb kann nur die innigste Verbindung beider dem absoluten Wesen entsprechend sein. Ebenso kann „nur die allmächtige Weisheit absolute, weltordnende Weisheit sein" (H 211). Wie sich die Verbindung jener drei immanenten Bestimmungen Gottes des näheren darstellt, wird die folgende Betrachtung zeigen.

Wenn wir Gott als Urwesen, dem absolute Macht eignet, definieren, so sagen wir damit von ihm dasselbe aus, was die ältere Theologie mit Aseität oder causa sui bezeichnete (I 76). Es wird damit ausgedrückt, dass er sich selbst begründet und im Unterschiede von den relativen Wesen voraussetzungsloses Prinzip seines Seins ist. „Wäre Gott nicht voraussetzungsloses Prinzip seiner Existenz, so wäre er nicht absolutes, sondern relatives Wesen, welches den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in einem andern hat (I 75). Gott ist daher Urgrund, d. h. substantielles Prinzip, terminus a quo seines Seins und Lebens (S III, 179) oder seiner Natur, durch die er existiert (180). Diesen Gedanken einer Natur oder inneren Organisation Gottes betont Fischer stark, denn die Natur Gottes sei Voraussetzung seines Wollens und Wissens und überhaupt die Grundbedingung der Persönlichkeit (180). Soll Gott nicht unendliche Substanz, sondern unendlicher Geist sein, so muss man eine Natur Gottes annehmen. „Denn der Geist ist die in sich reflektierte, für sich seiende Einheit seiner Subjektivität und seiner Objektivität, d. h. seiner Natur" (M 481). Diese Natur haben wir uns selbstverständlich nicht wie einen Körper vorzustellen. „Das Verhältnis des absoluten Geistes zu seiner Natur ist ein unendlich ideelleres als selbst das Verhältnis verklärter Geister zu

ihrer Sinnlichkeit . . ., so dass man nur durch das gröbste Missverständnis, wenn von einer Natur Gottes die Rede ist, an einen Körper denken kann" (M 481). Jede sinnliche und konkrete Vorstellung dieser göttlichen Natur ist im übrigen ein vergeblicher Versuch und kann nur zur Profanation führen (S III 180). Wichtig ist die Annahme einer Natur in Gott auch mit Rücksicht auf die Schöpfung der Welt, denn er könnte nicht Schöpfer einer lebendigen Welt sein, „wenn er nicht durch seine ewige Natur der Urlebendige wäre (S III,180)".[1])

Aus der Absolutheit Gottes folgt ferner, dass er nicht nur sein Sein ewig begründet und von sich ausgeht, sondern ebenso im Sein seiner selbst innewird und in sich zurückkehrt. Geschähe dies nicht, so würde er sich im Werden oder im Sein entäussern (I 76). Es kann nur geschehen, indem er sich ewig will oder liebt. Dass Gott möglicherweise sich selbst nicht wolle, widerspricht seiner Idee als sich selbst bestimmenden Urgeistes (Str I, 59) „Als dieses sich selbst wollende oder liebende Prinzip ist die Gottheit absolutes U r - s u b j e k t, da die Subjektivität das in sich seiende Wesen ist" (I 76), oder U r w i l l e (I 77). Dieses zweite Prinzip. Gottes, der terminus per quem, wird von Fischer nach Böhmes Vorgang als „Seele" oder „Herz" Gottes und das ewige Sichwollen oder Affirmieren Gottes als seine innere Seligkeit bezeichnet (S III, 181). Wie vorhin die absolute Lebendigkeit oder Macht Gottes, durch die er sich selbst begründet, die notwendige Voraussetzung seiner Begründung einer lebendigen Welt war, so ist hier die absolute Liebe zu sich Vorbedingung der Liebe zur Welt.

Insofern nun das Sichbegründen ein Setzen seiner Existenz und das sich mit sich Vermitteln als intellektuelle Liebe ein

---

[1]) Durch diese Betonung einer Natur Gottes zeigt sich Fischer als echter Schüler Schellings und Baaders und durch diese auch Jakob Böhmes. Besonders nahe steht er in dieser Hinsicht dem Zweiten der Genannten. Baader nennt in seiner 7. Vorlesung über Jakob Böhmes „Theologumena und Philosopheme" (Sämtl. Werke (Hoffmann), Leipzig 1853, Bd. III, S. 402) „jenen flachen Purismus", der die Naturfreiheit Gottes mit dessen Naturlosigkeit vermengend, Gott gleichsam entnaturte", einen „Eunuchenspiritualismus". Später bei der Lehre von der Schöpfung der Welt werden wir dem Baaderschen Einfluss nochmals begegnen.

subjektives Innewerden seiner selbst ist, „so sind diese beiden Tätigkeiten die notwendigen Voraussetzungen des sich Wissens“ (I 77). Durch dieses wird Gott sich selbst objektiv, seiner selbst bewusst und somit an und für sich seiender U r g e i s t“ (S III, 182). Auch dieses objektive Prinzip Gottes, der terminus ad quem, kann nicht abstrakt gefasst werden, ohne Zusammenhang mit dem substantiellen Prinzip (Urwesen) und dem subjektiven (Urwille, Ursubjekt); vielmehr kann der göttliche Geist nur in der Einheit mit seinen ewigen Voraussetzungen, mit dem Wesen oder der Natur Gottes und mit seinem Herzen oder Gemüte begriffen werden. „Ein natur- und herzloser Geist ist ein unwahres Abstraktum“ (S III, 182). So schliessen sich die drei immanenten Prinzipien Gottes aufs engste zu einer Einheit zusammen, zu einer Dreieinigkeit [1]) der absoluten Persönlichkeit. Jedes der Prinzipien bestimmt sich nur in der Einheit mit dem andern; die Gottheit verwirklicht sich deshalb in jedem derselben in der Einheit mit sich, „so dass der Urlebendige urwollender und urwissender Urgrund des göttlichen Lebens ist“ (183). Gott existiert in jeder Bestimmtheit seiner selbt. Jedes Prinzip ist der eine und ganze Gott und das „Subjekt des ganzen Verhältnisses.“ So aufgefasst können die Prinzipien auch als Personen bezeichnet werden (M 487).[2]) „So ist Gott ebensowohl in der Bestimmtheit von jedem seiner besonderen Prinzipien mit sich eins, wie er durch seine absolute Persönlichkeit ihre allgemeine Einheit ist“ (S III, 184). Sowohl die Unterscheidung in drei Prinzipien wie ihr Zusammenschluss zu einer Einheit bleibt bei dieser Anschauung gewahrt. Von drei selbständigen Personen oder Hypostasen in Gott kann man nicht reden, will man nicht anders die Einheit zerstören (188). Andrerseits sind die drei Prinzipien auch nicht so unselbständig, dass sie als blosse

---

[1]) Fischer gebraucht diesen Ausdruck ebenso wie die gleichfalls aus der Theologie entlehnte Bezeichnung der immanenten Trinität, die er von der später zu behandelnden ökonomischen Trinität unterscheidet. Auch lehnt er sich formell insofern an die christliche Trinitätslehre an, als er in der Idee der Gottheit S. 75 ff. und in der Metaphysik 480 ff. die drei Prinzipien Vater, Sohn und Geist nennt.

[2]) In seinen späteren Schriften (Idee d. Gottheit und System III) lässt Fischer die Bezeichnung der Prinzipien als Personen fast durchweg fort.

Modi der Persönlichkeit angesehen werden können; vielmehr sind sie „Bestimmungspunkte ihrer ewigen Selbstbestimmung.“ So wird durch diese Auffassung der göttlichen Persönlichkeit sowohl der Sabellianismus oder Modalismus überwunden, der den Unterschied in ihr übersieht, als auch der Tritheismus, der die Einheit der Persönlichkeit vernichtet (I 78).

Der Weg, den Fischer bei der immanenten Selbstbestimmung ging, war der der Analogie. Nach den Momenten der menschlichen Persönlichkeit wurde die göttliche bestimmt. Er rechtfertigt dieses Verfahren mit dem Hinweis darauf, dass sich Gott im Menschen „ebenbildlich oder in der Totalität seines Begriffs offenbart“ (M 479). Die Folge dieser Bestimmung Gottes wird natürlich ein gewisser Anthropomorphismus Gottes sein. Fischer gibt einen solchen für die konkrete Gotteserkenntnis auch zu, allerdings einen idealisierten und vergeistigten Anthropomorphismus[1]), da dieser die einzige Weise sei, in der die Idee Gottes honkret gedacht werden könne (M 486 Str. I, 50). Eine Vermenschlichung, ein Herabziehen Gottes in die Sphäre der Endlichkeit ist damit nicht notwendig verbunden. Eine derartige Gottesauffassung müsste vermieden werden (Str. I, 49/50). Fischer gibt zu, dass alle gegen einen idealen Anthropomorphismus gemachten Einwendungen, welche anthropopathische Ansichten betreffen, Realität haben. Nichtsdestoweniger bleibt er bei seinem Anthropomorphismus, indem er als das „Motto jeder lebendigen Gotteserkenntnis“ Jacobis Worte aufnimmt: „Den Menschen erschaffend theomorphierte Gott; notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch“ (I XLIII).

Fischers Verfahren einer Konstruktion der immanenten Trinität Gottes nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit ist keineswegs neu, sondern findet sich bereits bei einer Reihe von spekulativen Theologen des Mittelalters vor. Fischer selbst erwähnt von seinen Vorgängern Augustin und

[1]) Durch die Annahme eines vergeistigten Anthropomorphismus unterscheidet sich Fischer von Schelling, der in seinem Sendschreiben an Eschenmayer 1812 (S. 89) einen „unbeschränkten Anthropomorphismus“, eine „totale Vermenschlichung Gottes“ annimmt (H 90/1).

Melanchthon (S III, 191). Die Aehnlichkeit mit der Augustinischen Trinitätslehre ist allerdings besonders deutlich. Augustin unterscheidet in der göttlichen Persönlichkeit die memoria oder das Insichsein, die intelligentia, durch die Gott aus sich heraustritt, und den amor, der die Einheit jener beiden Momente darstellt.[1]) Fischer hätte ebenso auf Anselm, Petrus Lombardus und Richard von St. Viktor als seine Vorgänger verweisen können. Allen diesen ist gemeinsam, dass sie nach menschlicher Analogie die Persönlichkeit Gottes bestimmen, wenn auch nicht zwei der Genannten in der Art, wie die Momente der Persönlichkeit gedacht werden, übereinstimmen. Aehnlich wie Augustin bezeichnet Chr. Weisse das zweite Prinzip als Weisheit und das dritte als Liebe, umgekehrt wie Fischer. I. A. Dorner schliesst aus dieser Tatsache, dass Fischer das Umgekehrte von dem, was Weisse lehrt, plausibel machen kann, dass „beides, Erkennen und Willen nicht zu trennen ist und dass, wenn vom Sohn und Geist soll geredet werden, beiden, wenn auch nicht in gleicher Weise, Anteil an Beidem wird zuzuschreiben sein."[2]) Eine solche Auffassung steht zu Fischers Ansicht garnicht im Gegensatz Auch Fischer lehnt eine Trennung der Prinzipien ab, dem Tritheismus steht er völlig fern; auch bei ihm hat das eine Prinzip ebenso Anteil an den andern wie das andere. — Das Wesentlichste bei der Bestimmung des göttlichen Wesens ist übrigens nicht, dass wir mit apodiktischer Gewissheit die Momente der göttlichen Persönlichkeit kennen, sondern dass wir überhaupt eine Erklärungsmöglichkeit für die Gottheit haben. Eine solche in der Analogie der menschlichen Persönlichkeit zu suchen, ist gewiss ein beachtenswerter Versuch. Natürlich wird sich mit der Ansicht von der menschlichen Persönlichkeit auch die von der göttlichen ändern, wovon die Dogmen- und Philosophiegeschichte reichlich Zeugnis ablegt. Dadurch wird aber der diesem Verfahren zugrunde liegende Gadanke in seinem Werte nicht beeinträchtigt.

[1]) Augustin, de Trinitate XI, 5 XV, 21 cf. I. A. Dorner, System der christl. Glaubenslehre, Berlin 1879 I, 376.

[2]) I. A. Dorner, System der christl. Glaubenslehre I, 386.

Fischers Lehre von der immanenten Trinität Gottes, die wir nicht mit Drews[1]) „dürftig und unbestimmt" nennen können, hat mehrfach Einwendungen erfahren, die wir hier erwähnen müssen. Dass sie nicht mit der christlichen Trinitätslehre übereinstimmt, welche drei selbständige Personen annimmt, können wir Drews[2]) ohne weiteres zugeben. Wenn er dagegen weiter behauptet, es bleibe ganz unbestimmt, was eigentlich das zweite Prinzip, der göttliche Wille, in der Selbstverwirklichung Gottes für eine Rolle spielt,[3]) so können wir dem nicht beistimmen. Dass er erst die Natur in Gott setze, trifft nicht zu. Welche Bedeutung der Urwille in Gottes Persönlichkeit hat, ist damit deutlich bezeichnet, dass gesagt wird, er vermittle die Innewerdung und Rückkehr des Urwesens zu sich selbst und sei Ursubjekt, insofern die Subjektivität das in sich seiende Wesen sei. Weil diese Subjektivität als Herz oder Gemüt bezeichnet wird, wird der absoluten Persönlichkeit dadurch ein wesentliches Moment zugeschrieben, ohne welches sie nicht Persönlichkeit wäre. Wenn Drews ferner meint,[4]) es sei aus dem Begriff des Willens nicht zu ersehen, wie die rein produktive und somit zentrifugale Macht des Willens dazu kommen soll, das zentripetale Prinzip der Rückkehr Gottes in sich selbst zu sein, so beachtet er nicht, dass die Bestimmung des Willens wesentlich von dem Ziel abhängt, das er sich setzt. Weshalb sollte der Wille nicht zentripetal sein, wenn er sich auf das Subjekt selbst richtet? Ist also jener von Drews erhobene Einwand nicht stichhaltig, so könnte vielleicht mit Recht gefragt werden: weshalb ist es überhaupt notwendig, einen Willen in Gott als für sich seiender Persönlichkeit anzunehmen? Neuerdings ist gegen die Annahme eines Gott immanenten Willens von Gideon Spicker[5]) (allerdings nicht mit Bezug auf Fischer) geltend gemacht worden, dass Gott als absolut vollkommenes Wesen nichts entbehre,

---

[1]) A. Drews a. a. O. S. 427.
[2]) ebd. 426.
[3]) ebd.
[4]) a. a. O. S. 427.
[5]) Gideon Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs, Stuttgart 1902, S. 261 f.

wessen er zu seiner Existenz und Glückseligkeit bedürfe. Man könne deshalb von einem Willen in Gott, der sich auf ihn selbst beziehe, nicht reden. Das würde voraussetzen, dass Gott etwas noch nicht hat. Hierauf ist zu erwidern, dass wir eine Persönlichkeit ohne Willen nicht denken können. Auch ist die Annahme eines Gott immanenten Willens als Voraussetzung für seinen Schöpferwillen unentbehrlich. Zählt Spicker den Willen nur zu Gottes relativen, auf die Welt bezüglichen Eigenschaften,[1]) so macht er die ohnehin schon grosse Kluft zwischen Gott und seiner Schöpfung nur noch grösser, insofern als er die Begründung des göttlichen Schöpferwillens in der ewigen an sich seienden Persönlichkeit unmöglich macht. Ferner würde Spickers Einwand Fischers Lehre insofern nicht treffen, als der Urwille bei Fischer in seiner Richtung auf das Subjekt das subjektive Innewerden und insofern gleich Gemüt Gottes ist. Und dieses will Spicker auch keinesfalls entbehren, da eine „Gemütlosigkeit" Gottes „uns um alles Vertrauen und alle Religion bringen würde".[2])

Einen Einwand von theologischer Seite erfuhr Fischer durch Richard Rothe, der an mehreren Stellen seiner Dogmatik[3]) Fischers Gotteslehre zum Beleg seiner Ansicht heranzieht. So sehr er ihm in vieler Beziehung beistimmt, so wenig einverstanden ist er mit seiner Fassung der immanenten Trinität Gottes. Mit Bezug auf die Fischersche Anschauung und die ihr verwandten von Liebner, Ebrard und J. P. Lange sagt er (S. 64): „Es ist die ungeheuerste Beschränkung Gottes, wenn man ihm die Notwendigkeit auferlegt, indem er sich denkt, sich zugleich real zu setzen, sich, indem er sich selbst denkt, zugleich zu multiplizieren — und dann folgerichtig nicht etwa ein- oder zweimal, sondern so oft als er sich selbst denkt, also unendliche Mal." Als Widerlegung dieser Auffassung genügt der blosse, allerdings stets notwendige, Hinweis darauf, dass wir die göttliche Persönlichkeit, wenn wir sie auch nach Analogie der menschlichen denken, doch nicht mit ihr auf

[1]) a. a. O. S. 262.
[2]) a. a. O. S. 260.
[3]) Richard Rothe, Dogmatik, Heidelberg 1870, I, S. 10. 55. 86.

eine Stufe stellen. Der Unterschied ist unendlich. Wir können nicht annehmen, dass Gottes Denken der Zeit unterworfen ist und dass er sich nur in einzelnen Augenblicken denken kann. Im übrigen halten wir es nicht für Beschränkung, sondern für ein Zeichen der Absolutheit Gottes, wenn durch das Denken die Realität seiner selbst gesetzt wird.

I. A. Dorner, der sich ebenfalls viel auf Fischers Gotteslehre beruft,[1]) konstatiert, dass sich bei Fischer ebenso wie bei Weisse Sohn und Geist nur wie Eigenschaften Gottes unterscheiden.[2]) Soviel ist gewiss richtig, dass Fischer auf der Linie zwischen Tritheismus und Modalismus, auf der sich alle trinitarischen Theisten bewegen, näher dem Modalismus als dem Tritheismus steht, aber trotzdem ist es unseres Erachtens nicht zutreffend, die Momente seiner absoluten Persönlichkeit nur Eigenschaften Gottes zu nennen, genau so wie es nicht angeht, Wille und Geist einer endlichen Persönlichkeit deren Eigenschaften zu nennen, vielmehr sind es Bestimmungspunkte oder Prinzipien der Persönlichkeit. Wären Urgeist und Urwille nur Eigenschaften, so könnte Fischer nie sagen, dass jedes Moment der absoluten Persönlichkeit selbst das Ganze ist (vgl. I 79).

Endlich sei noch ein Einwand gegen Fischers Trinitäts lehre von F. Chr. Baur erwähnt. Dieser ist der Ansicht, dass Fischer es zu keinem realen Trinitätsbegriff bringe, weil er die Welt bei der Selbstvermittelung Gottes ausschliesse[3]). Durch die Begriffe des Urwesens, Urwillens und Urgeistes sei keine reale Vermittelung möglich; ausserdem seien Urwesen und Urwille völlig inhaltsleere Begriffe, wenn sie nicht den Urgeist zu ihrer Voraussetzung haben. Doch Baur beachtet nicht, dass das Urwesen die Natur in Gott bedeutet, also wohl einen Inhalt hat. Ebenso ist der Urwille als Seinerselbstinnewerden Gottes nicht inhaltlos. Eben deshalb kann man auch mit Recht von einer Selbstvermittelung der absoluten Persönlichkeit durch ihre Prinzipien reden. Wenn Baur in diesen

---

[1]) Besonders auch in seinem Werk: „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", Berlin 1856.

[2]) I. A. Dorner, Christl. Glaubenslehre I, 386.

[3]) Ferd. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübingen 1843. III. Bd. S. 920 f.

Vermittelungsprozess die Welt mit eingeschlossen wissen will, so entsteht dadurch ein Gottesbegriff, der sich keineswegs vorteilhaft von dem Fischerschen unterscheidet. Vielmehr wird dadurch, dass Gott der endlichen Welt zu seiner Selbstverwirklichung bedarf, die Absolutheit Gottes aufgehoben.

Dieser letzte Einwand, mit dessen Beantwortung wir die Darstellung der Fischerschen Lehre von der immanenten Trinität Gottes beschliessen, weist uns durch Erwähnung der Welt als Bestimmungsmoment Gottes auf den zweiten Teil unseres Abschnittes hin, das Verhältnis Gottes zur Welt. Hier sind wir an dem Punkte angelangt, wo das Transzendenz-Immanenz-Problem akut wird. Ist durch die Widerlegung des Hegelschen Pantheismus die Ansicht von einem schlechthin weltimmanenten Gott abgewiesen worden und hat der erste Teil dieses Abschnittes als positive Ausführung streng die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt durchgeführt, indem das innergöttliche[1]), weltfreie Wesen der absoluten Persönlichkeit dargestellt wurde, so fragt es sich jetzt — und das ist die Hauptsache —: wie kann eine Beziehung zwischen diesem transzendenten Gott und der endlichen Welt hergestellt werden, wie kann Gott und Welt nebeneinander gedacht werden, wie haben wir uns Gott mit Beziehung auf das endliche Sein zu denken?

2. Wenn in dem ersten Teile dieses Abschnittes von dem Anundfürsichsein Gottes, von seiner Transzendenz, geredet wurde, so ist damit nicht gesagt, dass Gott ausserhalb der Welt existiere. Diese vom Deismus vertretene Anschauung, die sich meistens auch mit der populären Vorstellung von Gott deckt, ist vom philosophischen Standpunkt aus unhaltbar. Denn, wenn Gott ausserweltlich existierte, so würde er durch die Welt beschränkt und hätte an ihr eine Grenze (I 84). Dadurch wird der Begriff Gottes ebenso verendlicht (Str. I, 51) wie durch die Ansicht des Pantheismus, dessen andres Extrem

[1]) Wenn vorhin von immanenter Trinität Gottes geredet wurde, so ist dieses „immanent“ natürlich nicht mit der Immanenz Gottes in unserm Hauptproblem zu verwechseln, da letzterer Ausdruck die Weltimmanenz Gottes bezeichnet. Die „immanente Trinität“ Gottes ist etwa dasselbe wie die Welt-Transzendenz Gottes.

der abstrakte Theismus oder Deismus ist (S III, VIII). Wenn also Gott einerseits von der Welt unterschieden wird, so ist er doch andrerseits nicht von ihr geschieden, oder, wenn er auch welttranszendent ist, so ist er doch auch weltimmanent. Die Art und Weise, wie beides miteinander in Einklang zu setzen ist, wird die Lösung des Transzendenz-Immanenz-Problems ergeben.

Ist Gott absolute Persönlichkeit und kommt ihm wesentlich die Eigenschaft der Unendlichkeit zu, so wird er sich notwendig in der Welt offenbaren, d. h. er wird sich uns durch seine transitiven Eigenschaften kundtun. Die Voraussetzungen derselben sind naturgemäss die vorhin betrachteten Prinzipien oder immanenten Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit (S III, 194). Wie in dem Verhältnis Gottes zu sich selbst, so kann man auch in dem Verhältnis Gottes zur Welt allgemeine und besondere Eigenschaften unterscheiden.

Die allgemeinste Eigenschaft Gottes in Bezug auf die Welt ist seine objektive Unendlichkeit. Durch diese, die sich als unbeschränkte und allumfassende Wirksamkeit zeigt, „affirmiert" er seine subjektive Unendlichkeit. Als absolute Persönlichkeit kommt Gott bei dieser unendlichen Wirksamkeit nicht ausser sich, sondern „bezieht sich in seiner alles bestimmenden Tätigkeit auf sich selbst" und bleibt somit „in sich gekehrte freie Urpersönlichkeit" (I 83). Insofern Gott durch seine Absolutheit und Unendlichkeit, wie wir sahen, weder ausserhalb der Welt noch rein innerweltlich existieren kann, so wird sich sein Verhältnis zur Welt als absolute Herrschaft über das Sein, als „Ueberweltlichkeit", bestimmen (S III, 195/96). Er ist als „der absolute, allwirksame Herr des Seins" freies selbstbewusstes Ursubjekt des Reiches seiner Subjektivität, das seine Objektivität ist.

Die allgemeinste transitive Eigenschaft Gottes, die objektive Unendlichkeit, schliesst als nähere Bestimmungen die beiden andern allgemeinen Eigenschaften Gottes in sich, die sich aus Gottes Verhältnis zu der näher als zeitlich und räumlich bestimmten Welt ergeben. Wie er die Welt überhaupt beherrscht, so natürlich auch die zeitliche Welt. Seine Tätig-

keit ist nicht zeitlich, nicht auf die einzelnen Momente der Zeit beschränkt, aber auch nicht zeitlos, weil er dann nicht tätiges Prinzip der Welt sein (I 84) und nicht die Wirklichkeit der Welt bestimmen könnte (I 95). Die Wahrheit dieser beiden Extreme, der pantheistischen und deistischen Ansicht, ist auch hier wieder die theistische, nach welcher Gott die Zeit beherrscht, so dass er die „ewige Macht der Zeit und mithin zeitfreier Geist" ist (I 83/4). Das Verhältnis Gottes zu der zeitlichen Welt ist also das der Ueberzeitlichkeit oder Zeitfreiheit (S III, 196).

Dasselbe trifft für Gottes Verhältnis zu der räumlichen Welt zu. Gott existiert nicht raumlos, weil sich dann sein Verhältnis zu derselben ebensowenig begreifen liesse wie seine eigene Realität (I 84). Andrerseits existiert er nicht räumlich[1]; denn die Räumlichkeit ist die Form des Gewordenen, Daseienden. „Der Geist dagegen existiert durch die Idealisierung (Aufhebung) der Räumlichkeit . ., seine Wirklichkeit ist seine Wirksamkeit" (I 84). Gott wird daher als raumfreies Wesen bezeichnet werden müssen, welches „das Sein durch die Idealität und Energie seines Willens und Geistes aufhebt" und dadurch wirkt, dass es „die räumliche Welt schafft und vollendet" (I 84). Diese Raumfreiheit Gottes ist durch ihre unendliche Wirksamkeit, auf die Welt gesehen, Allgegenwart. Weil jede Vorstellung einer räumlichen Existenz Gottes abzuweisen ist, so ist Gott nicht dem Sein, sondern dem Wollen oder Wirken nach allgegenwärtig; Allgegenwart ist daher soviel wie Allwirksamkeit (ein für Fischers Lehre sehr wichtiger Begriff). Wäre Gott dem Sein nach allgegenwärtig, so wäre die Welt Bestimmtheit seiner selbst. So aber „bestimmt er sich in der Welt als seiner Schöpfung" und bezieht sich „in seiner freien Beziehung auf die Welt", deren absolutes unendliches Prinzip er ist, auf sich selbst (I 86).

---

[1]) I. H. Fichte und Chr. Weisse bestimmten das Dasein des absoluten Geistes als ein zeiträumliches, in der Meinung, dass sich anders das Verhältnis Gottes zu der zeiträumlichen Welt nicht begreifen lasse. Doch dadurch wird die Gottesidee verendlicht. Fischer entgeht dieser Klippe durch seine an Baader orientierte Lehre.

Als die drei allgemeinen transitiven Eigenschaften Gottes haben sich nach dem bisherigen die objektive Unendlichkeit, Zeitfreiheit und Raumfreiheit oder Allgegenwart ergeben. Die Grundbestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt war die Beherrschung der letzteren durch Gott. Es zeigte sich immer, dass Gott zwar in der Welt wirkt, nicht aber sich in ihr entäussert, vielmehr ihr gegenüber in der Absolutheit seiner Persönlichkeit bestehen bleibt.

Wenn wir jetzt zur Bestimmung der besonderen transitiven Eigenschaften übergehen, so werden wir von vornherein sagen können, dass seine auf die Welt bezügliche Tätigkeit ebenso einheitlich wie seine Persönlichkeit, andrerseits ebenso in sich unterschieden wie die Prinzipien seiner Persönlichkeit sein wird. Gott wird sich stets in der Totalität seiner Prinzipien, nicht einseitig, offenbaren, wenn auch in jeder Sphäre seiner Offenbarung in andrer Bestimmtheit (I 86). Entsprechend den besonderen Prinzipien der göttlichen Persönlichkeit[1]) (Urwesen, Urwille, Urgeist oder Macht, Liebe, Weisheit) offenbart sich Gott in seiner Weltwirksamkeit als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt (I 86 S III, 199). Durch die Betrachtung dieser dreifachen Tätigkeit Gottes wird sich sein Verhältnis zur Welt abschliessend bestimmen lassen.

Der weitaus schwierigste Begriff ist der der Schöpfung. Auch ist er der umfassendste, insofern als die erlösende und vollendende Tätigkeit Gottes, wie sich zeigen wird, gleichfalls eine schöpferische ist (M 464). Aus dem Wesen der ewigen, göttlichen Persönlichkeit folgt mit Notwendigkeit, dass Gott die Welt, die er schafft, ewig will und weiss, dass die Welt in seinem Wollen und Wissen ewig begründet und ewig möglich ist (I 97). Denn „die Einheit des Wissens und Seins darf wenigstens dem göttlichen Geiste nicht abgesprochen werden“ (I 88). Ferner ist die Annahme einer ewigen Begründung der Welt in Gott durch seine Allmacht geboten. Denn „Gott wäre nicht die ewige Allmacht, wenn er nicht in

---

[1]) vgl oben S. 81.

seinem wesentlichen Wollen die Möglichkeiten der Dinge und Individuen ewig begründete" (I 88 S III, 209). Und endlich ist eine ewige Begründung der Welt in Gottes Wesen deshalb anzunehmen notwendig, weil Gott als Subjektivität einer Objektivität bedarf, in Beziehung zu welcher er sich seiner bewusst ist (I 89 M 95. 460 S III, 209). Wie ist nun aber näher diese ewige Begründung zu denken? Kann man sagen, Gott schaffe die Welt ewig? Eine solche Annahme würde voraussetzen, dass Gott weder angefangen habe noch aufhören werde zu schaffen. Man müsste ins Endlose zurück wie vorwärts gehen. Doch wie widerspruchsvoll eine solche Ansicht ist, ist früher bereits bei der Kritik Hegels nachgewiesen worden (I 89 f. S III, 212).[1]) Man kann nur eine zeitliche Schöpfung annehmen, d. h. nicht eine Schöpfung in der Zeit, sondern mit der Zeit. Die Zeit, die das Werden der Welt ist, ist mit der Welt zusammen entstanden (I 91). Aber wird nicht durch die Annahme einer zeitlichen Schöpfung die göttliche Persönlichkeit, die der Schöpfung als ihrer Objektivität bedarf, in die endliche Sphäre hinabgezogen? Da dies zweifellos der Fall sein würde, so kann die Objektivität, deren die göttliche Subjektivität bedarf, nicht die zeitliche, sondern muss eine ewige Welt sein. Eine solche nimmt Fischer in der Tat auch an als die Voraussetzung der zeitlichen.[2]) Nur die ewige Welt, d. h die Welt der „ewigen Möglichkeiten oder Wesenheiten[3]) der Existenzen" (S III, 210), könne jene der göttlichen Subjektivität entsprechende Objektivität sein, durch die Gott seiner selbst bewusst werde (M 95. 460).[4]) Wird aber nicht Gott dennoch

---

[1]) vgl. oben S. 71 f.

[2]) Diese Unterscheidung der zeitlichen von der ewigen Welt als der Voraussetzung von jener ist bereits von Jakob Böhme geltend gemacht worden. In seiner Nachfolge hat Baader diese Ansicht mit grösster Energie vertreten. Letzterer meint, man müsse zwischen Natur und Materie unterscheiden (Werke III, 391), und nennt es ein „uraltes doppeltes Missverständnis, . . . wonach man einerseits Gott nur durch seine Naturlosigkeit in seiner Uebernatürlichkeit festhalten zu können meint, andrerseits ihm aber keine andre Aeusserlichkeit zuerkennt als die durch das Geschöpf" (Werke III, 402).

[3]) Fischer weist hierbei mehrfach auf Platos Ideenlehre hin, wo eine ganz ähnliche Auffassung vorherrsche.

[4]) Fischer hat diese Unterscheidung einer zeitlichen und ewigen Welt stets festgehalten und nie behauptet, dass Gott durch die zeitliche Welt seiner bewusst werde. Wenn Hubert Beckers (a. a. O. S. 79) findet, dass Fischer

durch die notwendige Setzung einer wenn auch ewigen Welt als Objektivität seiner Subjektivität in seiner Absolutheit beschränkt? Ohne eine solche Objektivität wäre Gott nicht seiner selbst bewusst. Die ewige Welt ist daher ein konstituierender Faktor seiner göttlichen Persönlichkeit [1])

Fischer selbst hat vielleicht dieses Empfinden einer gewissen Beschränkung Gottes gehabt. Denn neben jener die ewige Welt als notwendige Objektivität verlangenden Ansicht[2]) findet sich in der Lehre von der „immanenten Trinität", wie wir sahen, die Behauptung, dass Gott in den drei Prinzipien seiner Persönlichkeit seiner bewusst werde, dass er „sich begründet, liebt und erkennt" (I 78 S III, 177 u. ö.). Eine Ausgleichung dieser beiden Ansichten finden wir bei Fischer nicht, weshalb eine gewisse Unklarheit in diesem Punkte bestehen bleibt. Allerdings ist das Problem so schwierig, dass man eine wirkliche Lösung desselben kaum finden wird. Ist Gott Urgeist, so ist auch die Annahme eines ewigen Wissens um die Welt notwendig. Nur wird man die wesentliche oder ewige Welt nicht als n o t w e n d i g e Objektivität (denn eine solche verringert uns den Begriff der Absolutheit) der Subjektivität der göttlichen Persönlichkeit bezeichnen dürfen. Fischer hat es ja auch selbst mehrfach ausgesprochen, dass Gott der Welt nicht bedürfe (also auch nicht der ewigen).

Abgesehen nun von der Frage, in welchem Verhältnis die ewige oder wesentliche Welt zu Gott steht, tritt vor uns ein zweites Hauptproblem der Weltschöpfung. Wird mit Fischer

---

am Anfange seiner Metaphysik (S. 95) den Begriff der absoluten Persönlichkeit in weniger freier Weise gefasst habe als am Ende (S. 489), so trifft das m. E. nicht zu. Frei von der endlichen Welt ist Fischers absolute Persönlichkeit stets gedacht worden, ebenso andrerseits stets mit notwendiger Beziehung auf die ewige Welt als ihre Objektivität (I 89 S III, 209 M 460).

[1]) Auch Hubert B e c k e r s weist auf diese Schwierigkeit hin, indem er (a. a. O. S. 91) sagt: „Ob nicht auch in der Abhängigmachung des göttlichen Bewusstseins von einer sogenannten ewigen, wesentlichen Schöpfung eine — nur durch noch höhere Unterscheidungen überwindbare Schranke der göttlichen Freiheit liege, möchte wenigstens in Zweifel zu stellen sein."

[2]) Mit Bezug auf diese Lehre hat S c h m i d (Einleitung S. 138) ein gewisses Recht, von einem „Anflug von Pantheismus" bei Fischer zu reden; Allerdings auch n u r mit Bezug auf diese Stelle. Im übrigen ist die Fischersche Ansicht von der pantheistischen grundverschieden. Auch wenn Fischer die Wesenseinheit des Menschen mit Gott betont, ist von „pantheistischem Klang" bei ihm zu reden ganz unzulässig.

die Unterscheidung der ewigen von der zeitlichen Welt angenommen, so fragt es sich: welcher Art ist der Uebergang von der möglichen zu der wirklichen Welt? Unser Philosoph beantwortet diese Frage mit der Annahme eines freien göttlichen Entschlusses (S III, 208 I 92 M 462). Nur ein solcher entspricht der absoluten Persönlichkeit. Als Grund dieses Entschlusses muss man die göttliche Liebe und Weisheit annehmen, „vermöge welcher er andre Wesen als sich selbst ins Dasein treten" lässt (I 81). Gott verwirklicht die Welt, „um sie als eine wirkliche zu lieben und zu wissen" (I 81. 88) Die Welt ist „die äussere Offenbarung seiner Macht, Liebe und Weisheit" (I 93). Die absolute Offenbarung wird sie aber erst durch die Erlösung und Vollendung sein, wenn Gott „Alles in allem" sein und „von allen ihm ähnlichen Geschöpfen liebend geliebt und wissend gewusst wird" (I 95). Durch den so bestimmten Grund und Zweck der Schöpfung ist es unmöglich, Gottes freien Entschluss als Willkür zu fassen, eine Auffassung, die F. Chr. Baur von Fischers Schöpfungslehre hat.[1]) Vielmehr ist der freie Entschluss in Gottes innerstem Wesen, seiner Liebe und der Wahrheit seines Geistes, begründet (S III, 221). Da „Gott die ewige Liebe und Weisheit ist, so ist er nicht zufälliger-, sondern notwendigerweise Schöpfer (I 81)." Durch die absolute Freiheit und Wahrheit seines Wollens und Denkens ist er ebensowohl über jede Form der Willkür . . . erhaben, wie die Notwendigkeit seines Wirkens . . . von ihm selbst gewollt ist." „Sonach ist Gottes nicht anders wirken Können mit seinem nicht anders wirken Wollen identisch" (S III, 222). Deshalb ist auch die Leibnizsche Lehre von einer Auswahl der besten Welt durch Gott unrichtig. Gottes absolute Liebe und Weisheit bedurfte keiner Wahl (I 93).

Die Art und Weise, wie Gott seinen freien Entschluss ausführt, wird vortrefflich durch das Gleichnis des „Sprechens" ausgedrückt.[2]) Ist das Denken ein inneres Sprechen, so ist

---

[1]) F. Chr. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit III, S. 924.

[2]) Fischer erinnert hierbei an Luthers Satz in dem Genesiskommentar (§ 51): „Was ist die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes, von Gott gesagt und gesprochen . . ., dass also Gott das Schaffen nicht schwerer ankommt, denn uns das Nennen."

Sprechen ein sich äusserndes Denken (I 94 M 473). Auch kann man das Schaffen mit dem Produzieren des Genius vergleichen, der durch dasselbe eine ideelle Welt manifestiert. Allerdings darf man nicht das bewusstlose Schaffen des Genius als tertium comparationis wählen, da diese relative Bewusstlosigkeit eine menschliche Unvollkommenheit ist (S III, 225).

Betrachten wir diese Fischersche Schöpfungslehre, so können wir uns nicht verhehlen, dass sie eine befriedigende Antwort auf dieses grosse Menschheitsproblem nicht gibt. So sehr wir seiner Unterscheidung einer ewigen und zeitlichen Welt zustimmen können, so wenig fasslich ist uns der Uebergang von der ewigen zur zeitlichen Welt; auch der freie Entschluss Gottes erklärt diesen nicht. Wie soll man sich Gott vor diesem Entschluss vorstellen? Doch nicht anders als nach ihm, da er ja der Ewige, Absolute ist. Ueberhaupt dürfen wir von einem „vor“ ja gar nicht reden, da Gott zeitfrei existiert. Fischer selbst ist sich der Unzulänglichkeit seines Lösungsversuchs jenes grossen Problems bewusst und gibt zu, dass der Uebergang Gottes von der ewigen Begründung der Geschöpfe zur zeitlichen Schöpfung oder Verwirklichung ein unerklärbares Rätsel ist (S III, 215).

Wir werden deshalb mit ihm nicht rechten dürfen wegen seines unvollkommenen Lösungsversuchs. Eine befriedigende Antwort auf dieses schwierigste Problem der Religionsphilosophie hat noch niemand gegeben. Der theistische Gottesbegriff bringt die Schwierigkeit mit sich. Mag diese in der pantheistischen Weltanschauung wegfallen, nach der sich Gott zeitlich entwickelt, so entstehen dort, wie wir sahen, andere Schwierigkeiten, die noch viel grösser sind. [1])

Haben wir bisher die Schöpfung mehr allgemein und prinzipiell behandelt, so bleibt uns noch die Aufgabe, sie in

[1]) A. Drews hält es (a. a. O. S. 428 f.) für einen Widerspruch, Gott vor der Schöpfung in die Ewigkeit zu versetzen und dennoch ihm ein Leben zuzuschreiben. Fischers Gott sei kein lebendiger mehr, sondern das abstrakte Gespenst des Deismus; „so gut wie der Fisch des Wassers bedarf zum Schwimmen, so gut bedarf Gott zum Leben der Zeit.“ Dass Fischers Gott nicht der deistische ist, dürfte sich aus unserer Darstellung deutlich ergeben haben, ebenso auch, dass ein sich zeitlich entwickelnder Gott kein Gott ist.

ihrer konkreten Ausgestaltung zu betrachten; dadurch wird sich das Verhältnis Gottes zur Welt näher bestimmen, auf das es uns hier ankommt. Aus dem Begriff der Schöpfung ergibt sich, dass die Welt nur in dem Geschaffenwerden existiert (M 474). Das wirkende Prinzip wird demnach der schöpferische Wille Gottes sein, der sich durch die Entwickelungsstufen der Welt offenbart. Aber dieses Wirken des schöpferischen Willens kann nur so gedacht werden, dass im Geschaffenwerden das Geschaffene sich selbst schafft, d h. dass es ein eignes Leben hat (M 462. 474). Denn das absolute Gegenteil von sich selbst, ein nur objektives, selbstloses Sein wird Gott nicht schaffen. In diesem Falle würde er in der Welt kein Andres von sich hervorbringen, sondern nur „die immanente Bestimmtheit seiner selbst" (M 474). Der in der Welt wirksame Wille, oder das Leben, offenbart sich in der sukzessiven Verwirklichung der N a t u r als: Gestaltung, Belebung, Beseelung oder: Krystallisation, Vegetation, animalisches Leben in den drei stufenweise übereinanderstehenden Reichen, der unorganischen, der pflanzlichen und der tierischen Welt (I 99 f. S III, 240 ff.).[1] Der Zweck des Stufenganges der Natur ist „die Aufhebung oder Idealisierung ihres äusserlichen reellen Seins." Deshalb erreicht sie als Organisation des individuellen Geistes ihre Vollendung (I 101). Der M e n s c h, der als Vernunftwesen oder Persönlichkeit freier, sich selbst erfassender Wille oder Geist ist, hat die Natur als objektive Verwirklichung des reellen Willens oder Lebens zu seiner Voraussetzung. Er ist der Schluss- und Einheitspunkt der natürlichen Schöpfung (I 101)[2] Da das

[1]) Dies wird in der Naturphilosophie (S I, 189 ff.) näher ausgeführt, wo Fischer seine Behauptungen durch Belege aus der ihm sehr vertrauten Naturwissenschaft stützt.

[2]) Dieser „vollkommen klaren Relation", in der bei Fischer der Menschengeist zu Natur und Gottheit steht, stimmt der Religionsphilosoph Xaver Schmid aus Schwarzenberg (Christl. Religionsphilosophie, Nördlingen 1857, S. 179) durchaus zu. Auch sonst beruft er sich mehrfach auf Fischer als einen „geistreichen Forscher" „von echt spekulativem Geiste", so in bezug auf seine Grundauffassung der Philosophie, seine Ansicht von der menschlichen Persönlichkeit, sein Hinausgehen über Hegel. Seine Abhandlungen über den theoretischen und ethischen Geist seien von grosser Bedeutung für die Wissenschaft. Vgl. S 172 f. 178.

wirkende Prinzip in der natürlichen Welt und im Geiste des Menschen dasselbe ist, so können beide nicht schlechthin entgegengesetzt sein (S III, 242), vielmehr stehen Geist und Natur in einem Verwandtschaftsverhältnis als die sich ergänzenden Sphären eines göttlichen Ganzen (S II [1], 6. 11. 15). Aber trotz dieser inneren Wesensverwandtschaft von Geist und Natur besteht nicht nur ein quantitativer Unterschied der Entwicklung, sondern ein qualitativer Unterschied, insofern als der Geist nicht durch die Natur hervorgebracht oder verursacht, sondern nur bedingt und vermittelt ist. Kann schon eine Entwickelungsstufe der Natur, z. B. das vegetative Leben, aus der vorhergehenden, also der unorganischen, nicht erklärt werden, so noch viel weniger das Leben des Geistes aus dem der Natur (S II [1] 12). Vielmehr werden die einzelnen Stufen als Neuschöpfungen Gottes betrachtet werden müssen. Die Natur kann „der stufenweise verwirklichte . . . Begriff des göttlichen Schaffens genannt werden“ (F 11). Obgleich der Schöpfer „die folgenden Schöpfungen durch die vorhergehenden vermittelt . ., so fängt er doch in jeder Periode seiner Schöpfung von sich selbst an, so dass die folgenden Zeiten nicht nur Entwickelungen der vorhergehenden sind“ (M 464).

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen natürlicher und geistiger Schöpfung, zwischen Natur und Mensch, besteht vor allem auch darin, dass sich Gott „in der natürlichen Welt nur in besonderen Momenten und Stufen der Idee des Lebens und mithin nur abbildlich oder vorbildlich offenbart,“ in der geistigen Schöpfung dagegen „in subjektiver Totalität oder ebenbildlich,“ „indem die selbstbewussten Geschöpfe die relativen Einheiten derselben Idee sind, deren absolute Einheit die Gottheit an und für sich ist“ (I 101). [1]) Durch sein von Gott Geschaffenwerden ist der Mensch, als sein Ebenbild, Gott verwandt und steht in Wesenseinheit mit ihm, was er durch Verehrung und Erkenntnis desselben bezeugt, „welches sein höchstes Streben und sein ewiges Leben ist“ (S II, [1] 15). Daher kann man den Menschen mit Leibniz als μικροθεός bezeichnen, ebenso

---

[1]) Dieser Satz ist für Fischers Religionsphilosophie und Anthropologie bedeutsam und wird deshalb sehr oft von ihm wiederholt.

wie man ihn wegen der Konzentration des Universums in seinem Geiste (14) μικροκόσμος nennen kann (15).

Aus der Tatsache, dass die Menschen relative Einheiten der göttlichen Idee sind, folgt ihre F r e i h e i t der Welt gegenüber. Wie Gott der Welt gegenüber schöpferische Freiheit zukommt, so dem Menschen kreatürliche Freiheit. Der menschliche Geist ist an und für sich frei, „weil er durch seine Idee nur den Willen Gottes verwirklicht" (F 56). Seine Freiheit besteht in seinem von Gott Geschaffensein. Die Freiheit der Menschheit ist „das Siegel ihres ewigen Ursprungs und der unzerstörbare Adel ihres göttlichen Ebenbildes" (I 103 M 231). Natürlich ist diese Freiheit oder „Bestimmungsfähigkeit" (S II ^{2}, 50) nicht unbeschränkt und unbedingt, was durch die Relativität der menschlichen Persönlichkeit ausgeschlossen ist (S II^{2}, 46). Das zeigt sich vor allem auch darin, dass der Mensch sich nicht stets seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Geschaffensein entsprechend bestimmt, sondern durch seinen Eigenwillen dem göttlichen Willen widerstrebt. So wird der Mensch „durch seine egoistische, negative Selbstbestimmung, durch die er Gott und dem Wesen seiner von Gott geschaffenen Persönlichkeit widerspricht, böse" (S III, 258). Wie ist aber das B ö s e und überhaupt das Uebel in der Welt mit der göttlichen Liebe und Weisheit zusammen zu denken? Dieses uralte Problem gibt es auch hier zu lösen.

Als die Schöpfung Gottes kann man die Welt nicht anders als ursprünglich vollkommen und harmonisch vorstellen; ebenso muss man sich den Urmenschen in wesentlicher Einheit mit Gott denken, weil er der Einheitspunkt der göttlichen Schöpfung ist (I 102). Weil das natürliche und geistige Leben gleichwohl Disharmonieen aufweist, so können diese nicht von dem Willen der ewigen Liebe und Weisheit, sondern nur von einem ihm widerstrebenden Prinzip, dem Eigenwillen der Menschen verursacht sein (I 103), also auch die Disharmonieen der natürlichen Welt, das physische Uebel, sind, wie Fischer behauptet, durch die sündhafte Menschenwelt verschuldet, weil die Natur Aussenwelt und Organ des Menschengeistes als ihres persönlichen Einheitspunktes ist (S III, 259/60. 311). Gott

selbst hat also das Böse nicht geschaffen, sondern der Mensch. Gleichwohl geht das Böse letzten Grundes auf Gott zurück, weil er den Menschen als freies, selbstbestimmungsfähiges Wesen geschaffen und ihm deshalb die Möglichkeit des Abfalls gegeben hat. Wie verträgt sich aber dieses „Zulassen der Sünde" mit Gottes sittlicher Weltregierung und ewigem Liebesplan? Fischer hilft sich durch diese grosse Schwierigkeit hindurch mit der Annahme, Gott habe das Böse nicht als solches, sondern als aufzuhebendes und aufgehobenes Moment und mithin als negatives Verwirklichungsmittel seiner Gerechtigkeit und Liebe gewollt (I 104 M 461 S III, 282). In Wahrheit existiert also das Böse garnicht. Gott schafft „die dem Begriffe der Schöpfung widersprechenden Erscheinungen der Natur und Geschichte als ewig überwundene Momente im Verhältnis zu den Gestaltungen, welche ihre Wahrheit sind" (M 461). Diese Widersprüche und Gegensätze, welche die Einheit und Harmonie stören, sind deshalb nicht absolut, sondern nur soweit vorhanden, als sie in dem Plan der göttlichen Schöpfung durch die Differenzen der Idee des Geistes möglich sind (M 478). Sollen die Disharmonieen aber nicht nur in Gottes Weltplan, sondern auch in der zeitlichen Wirklichkeit aufgehoben werden, so ist eine Neuschöpfung notwendig, ein neues Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte, das in der Schöpfung eines Idealmenschen oder der Erlösung besteht.

Erweist sich Gott in seiner ersten Schöpfung, dem Reiche des Gesetzes und der Natur, durch das Zulassen des Bösen als richtender Gott nach seiner Macht und Gerechtigkeit, so durch die Erlösung der gottentfremdeten Menschheit als der liebende, versöhnende Gott.[1]) Voraussetzung der Erlösung auf Seiten der Menschen ist ihre Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit (S III, 347, 365). Jene ergibt sich aus der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit, die umso entschiedener eingesehen wird, je vollkommener die Heiligkeit und Gerechtig-

[1]) Im folgenden hält sich Fischer eng an die Lehre des Christentums, weshalb wir uns in unserer Darstellung etwas kürzer fassen können und nur die seinem System wesentlichen Gedanken hervorheben werden. Die Form, in der Fischer diesen Teil der christlichen Lehre bringt, ist wesentlich durch Schleiermachers Glaubenslehre bedingt.

keit Gottes anerkannt wird (III, 347). Die Sündhaftigkeit ist allgemein, d h. „Gesamttat und Gesamtschuld der Menschheit, weil letztere eine organische Einheit bildet, und die Einzelnen als Vermittelungspunkte des Ganzen sich ebensosehr selbst bestimmen, wie sie durch dasselbe bestimmt werden" (I 108). Ist also wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit allgemeine Erlösungsbedürftigkeit vorhanden, so ist andrerseits die Sündhaftigkeit nicht absolut Die Gottebenbildlichkeit kann der Mensch nicht völlig einbüssen. Ebenso wie „kein geschichtliches Individuum so sittlich ist, dass es nicht in irgend einer Weise durch seinen selbstbewussten, freien Willen der Idee des Geistes widerspricht", so ist auch „keines so unsittlich, dass es sie nicht in irgend einer Weise . . verwirklicht" (I 110), d. h. ebenso wie die Erlösungsbedürftigkeit kommt der Menschheit die Erlösungsfähigkeit zu.

Eine Selbsterlösung aber zu vollbringen vermögen die Menschen nicht, weil keiner von ihnen ein „der Idee des Geistes vollkommen entsprechendes . . . Geistesleben realisiert" (I 111). Ebenso wenig wie die Menschheit ihre natürliche Existenz selbst bestimmt hat, kann sie sich zu einem geistigen Leben absolut aus sich bestimmen, sondern kann nur durch Gott wieder geschaffen werden (I 110). Die Erlösung kann nur vollzogen werden durch ein Individuum, das „die Idee des Geistes in absoluter Einheit und Wahrheit individualisiert und mithin ebenso sehr die Menschwerdung Gottes wie das Urbild der Menschheit darstellt" (I 111). Dieses ebenso ideale wie geschichtliche Individuum, „der Gottmensch, ist der eingeborene Sohn Gottes, weil sich Gott in ihm selbst individualisiert, liebt und erkennt" (I 113). Als Gottmensch ist er der Mittelpunkt der Geschichte, das Urbild der Vergangenheit und das Vorbild und beseelende Prinzip der Zukunft (I 114). Im Gegensatz zu dem natürlichen Urmenschen, der „die wesentliche Einheit seines Willens mit Gott aufhob", verwirklicht er als „der geistige Urmensch durch siegreiche Ueberwindung der Versuchung die subjektive Einheit seines Willens mit dem göttlichen zur allseitigen Wahrheit seines Geistes". Dadurch wird er der Erlöser aller, die an ihn glauben, d. h. sich in die

Gemeinschaft seines Lebens aufnehmen lassen (I 116). Dieser Gottmensch, dieses zugleich ideale und geschichtliche Individuum, der Erlöser der Menschheit, ist nach dem Zeugnis der christlichen Kirche Christus (I 113).

Indem der Erlöser die an ihn Glaubenden in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, wird er der Begründer eines neuen geistigen Gesamtlebens, der christlichen Kirche. Diese „stellt die objektive Verwirklichung derselben Idee dar, deren subjektive Einheit und Wahrheit der göttliche Mittler an sich selbst ist“ (I 120); daher ist er ihr Vorbild und das sie beseelende Prinzip. Je mehr sich die Kirche entwickelt, umso mehr wird sie die Welt in ihre Gemeinschaft aufnehmen, indem sie durch ihr göttliches Prinzip idealisierend auf sie wirkt. In der Einheit mit der Kirche wird sich dann die Welt zum objektiven Gottesreiche vollenden (I 121).

Durch diese Idee einer Vollendung der Welt in einem Reiche des göttlichen Geistes betreten wir die dritte und letzte Sphäre der göttlichen Wirksamkeit, die sich als Heiligung und Erleuchtung der Menschheit kund tut. „In der Heiligung offenbart sich Gott nach seiner inneren Heiligkeit, indem er die Menschheit sich ähnlich macht oder sein Bild in ihr wiederherstellt.“ Die Erleuchtung besteht darin, dass Gott den Menschen seine ewige Weisheit offenbart, „die er im Systeme der Natur in objektiver Bestimmtheit, in dem System des Geistes in idealer Wahrheit und Totalität verwirklicht“ (I 122 S III, 428 ff). Hierdurch wird der menschliche Geist „zur theoretischen und praktischen Einheit mit sich selbst oder mit seinem wahren Wesen befreit“ (I 123). So gelangt die Menschheit zur wahren Freiheit und Seligkeit. Die werdende Vollendung, oder die siegreiche Kirche, ist nun teils ideell zu denken, „indem das religiöse Leben selbst zu höheren Stufen seiner theoretischen und praktischen Wahrheit sich erhebt“, teils reell, „indem der Geist der Kirche alle Sphären des Staats, der Kunst und der Wissenschaft . . . zu einem allseitigen Gottesreiche vollendet“ (I 123). „Durch die Wahrheit und Identität ihres Prinzips“ ist die Kirche „die innere Macht des ganzen Daseins“ (I 123). Gleichwohl führt

sie noch nicht die absolute, sondern nur relative Vollendung herbei, weil sie Resultat der zeitlichen Entwickelung ist. „Die absolute Vollendung . . . kann nur aus der Krisis aller Perioden und der Versöhnung aller Gegensätze zur ewigen Einheit und Wahrheit" der Idee des Geistes hervorgehen (I 125). In dem zeitlichen Leben findet „weder der gute noch der böse Wille das ihm vollkommen entsprechende innere und äussere Schicksal" (I 125). Ist gewiss schon die Weltgeschichte das Weltgericht, so wird die entscheidende Krisis doch erst durch das künftige Gericht herbeigeführt werden. Diese Annahme hat zu ihrer Voraussetzung die Lehre von der individuellen Fortexistenz des Menschengeistes über den leiblichen Tod hinaus.

Wodurch wird aber diese Behauptung einer Unsterblichkeit des Geistes gestüzt? Zunächst durch die Anlage des Geistes als universellen, allseitig bestimmenden Subjekts, welches sich dadurch vom Naturindividuum unterscheidet, das „nur eine endliche einseitige Anlage verwirklichen kann" (I 125). Auch ist der Geist durch seinen Willen unsterblich, weil er nur in seinem ideellen Sichbestimmen existiert, so dass die Möglichkeit eines Zerstörtwerdens von aussen von dem Geiste nicht gilt (I 126). Endlich erweist der Geist, der „nur als sich selbst bestimmendes und wissendes Wesen wirklich ist", sich auch durch sein Wissen als unsterblich. Denn der Geist entäussert sich nicht durch seine Betätigung, sondern kehrt nur tiefer in sich zurück (I 126). Als freie, selbstbewusste Wesen sind so die Menschen „relative Einheiten derselben Idee, deren absolute Einheit Gott ist"; deshalb sind die ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach gottähnlichen Wesen der Ewigkeit Gottes teilhaftig (127. 133). Die Unsterblichkeit ist nun je nach der sittlichen oder unsittlichen Selbstbestimmung des menschlichen Willens eine positive oder negative. Durch die Krisis am Ende der Welt wird der zum Guten oder Bösen schon entschiedene Charakter entweder seiner Vollendung oder seiner völligen Verkehrung entgegengeführt (I 129). Die Vollendung der verklärten Geister wird als Himmel oder Reich der unendlichen Freiheit, Liebe und des unendlichen

Wissens, die Vollendung der sich zum Bösen entscheidenden Geister als Hölle oder ewiger Tod bezeichnet (I 130). Aber kommt durch die Annahme einer ewigen Verdammnis nicht ein dualistisches, die Allmacht Gottes gefährdendes, Moment in diese Lehre? Zweifellos. Deshalb kann die Vollendung der Schöpfung nicht in dieser endgiltigen Scheidung der Geister, sondern muss in einer schliesslichen Aufhebung des bösen Willens durch Gott bestehen, in einer allgemeinen Apokatastasis, nach welcher Gott „alles in allem sein wird“ (S III, 502/3). Dann wird erst Gott die Welt zu dem seinem ewigen Ideensysteme absolut entsprechenden Reiche vollendet haben, erst dann wird seine Offenbarung vollkommen sein, wenn er „von allen Geistern liebend geliebt und wissend gewusst wird“ (I 134).

Wir stehen am Ende unserer Darstellung der Fischerschen Gotteslehre. Die letzten Ausführungen, die sich ganz besonders stark an die Lehre des Christentums anlehnten, hatten zu ihrem Gegenstand die ökonomische Trinität Gottes. Gott zeigte sich uns als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt oder als Vater, Sohn und Geist. Durch diese Definition Gottes ist sein Verhältnis zur Welt genau bestimmt. Weil er der Herr des Seins ist, das er geschaffen hat und bis zum Ende der Welt nicht aufhört zu schaffen, weil sein schöpferischer Wille das Lebensprinzip der Welt in natürlicher und geistiger Beziehung ist, steht er in innigster Verbindung mit der Welt, ist er der Welt ebenso immanent wie transzendent. Durch die nähere Ausführung der dreifachen Schöpfungsidee (Schöpfung, Erlösung, Vollendung) ist somit das Transzendenz-Immanenz-Problem gelöst worden.

Schluss.

Wenn wir in einer kurzen Schlussbetrachtung und Würdigung der Philosophie K. Ph. Fischers die wichtigsten und für uns bedeutsamsten Momente seines Systems zusammenstellen, so haben wir den Eindruck, dass Fischers Lehre nicht

nur eine Philosophie der Vergangenheit, sondern ebenso der Gegenwart ist. Es werden von ihm Probleme behandelt, über welche die Gegenwart ebensowenig hinweg ist wie die Jahrhunderte vor ihr. Seitdem der Mensch über die letzten Prinzipien der Welt und des Daseins nachgedacht hat, von den Tagen der Eleaten, des Anaxagoras und Platos bis auf unsere Zeit, besteht der Kampf zwischen der Anschauung von einem rein immanenten und einem mehr transzendenten Urwesen, wenn die Bezeichnung auch späteren Datums ist. „Man spricht heute so viel von neuer Weltanschauung, und ist sich nicht klar, dass es sich dabei um einen Kampf zwischen Atheismus, Deismus und Pantheismus handelt" (A. Drews). Wenn heute die pantheistischen Lehren des deutschen Idealismus ihre Auferstehung feiern, so ist es umso mehr an der Zeit, auch der Philosophen zu gedenken, die sich die Auseinandersetzung mit jenen Systemen zur Lebensaufgabe gemacht hatten, als sie, wie E. v. Hartmann [1]) von ihnen sagt, „eine achtungswerte Menge von historischem Wissen, spekulativem Können und systematischem Streben" vereinigen. Dasselbe ehrende Urteil können wir auch auf unsern Philosophen beziehen, der als ein typischer Vertreter jener spekulativen Theisten gelten kann. Wie wir in der Einleitung sahen, ist er seiner philosophischen Position nach wesentlich Eklektiker, wovon auch unsere Darstellung Zeugnis abgelegt hat. Gerade auch das macht ihn für uns wertvoll, weil ein einseitiges Philosophieren unserer Zeit wenig entspricht. Und bei welchen Meistern hat er gelernt! Die grössten Geister der Philosophiegeschichte grüssen uns in seinem System, ein Plato, ein Leibniz, ein Kant, ein Schleiermacher, ein Schelling, ein Hegel! Aber er ist nicht nur Eklektiker, sondern schafft aus dem überkommenen Baumaterial selbst ein neues, harmonisches Gebäude, das keineswegs Originalität des Geistes vermissen lässt. [2]) Besonders beachtenswert

---

[1]) E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, Leipzig 1900, II. S. 429

[2]) Selbst Drews (a. a O. S. 418) gibt zu, dass er zwar von jenen Männern angeregt sei, aber sich doch selbständig von ihnen gebildet habe, so dass man ihm mit Bezug hierauf eine gewisse Originalität nicht absprechen könne.

ist bei seiner Philosophie für uns auch die glückliche Verbindung von Idealismus und Realismus und seine auf Erfahrung aufgebaute Metaphysik. Jedem realitätslosen Konstruieren und Spekulieren ist er, wie wir bei seiner Kritik an Hegel und auch der positiven Darstellung seiner Gotteslehre sahen, gründlich abgeneigt. Gewiss wird man zugeben müssen, dass trotzdem seine Lehre reichlich viel Spekulation enthält, die uns heute vielleicht wenig fruchtbar erscheint, besonders die über das an sich seiende Wesen Gottes. Gleichwohl ist diese Spekulation aber nicht überflüssig; denn sie gibt eine Antwort auf die dunkelste Frage des Daseins, die sich ein jeder irgendwie beantworten muss. Da es für diese metaphysischen Fragen „kein öffentliches Richtmass" gibt, so wird sich jeder seine Metaphsysik „nach seiner Art zuschneiden" (Kant). Dass die Fischersche Gottesauffassung (nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit) nicht eine gar zu subjektive Ansicht ist, zeigt schon die Geschichte, die ähnliche Ansichten in Menge hervorgebracht hat. — Man dürfte vielleicht geneigt sein, seine Gotteslehre als unphilosophisch deshalb abzulehnen, weil sie sich stark von der Lehre des Christentums leiten lasse und deshalb nicht voraussetzungslose Wissenschaft sei. Letzteres ist sie allerdings nicht, aber darin liegt gerade ihr Wert, dass sie es nicht sein will. Ist es überhaupt eine Utopie, von voraussetzungsloser Wissenschaft zu reden, die „nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Ueberliefertes als Anfang gelten lassen" will[1]), so vollends bei der Religionsphilosophie. Ohne die Grundtatsache der religiösen Erfahrung gibt es deshalb auch heute keine Religionsphilosophie mehr. Gewiss werden wir zugeben müssen, dass sich Fischer in seinem Philosophieren vielleicht manchmal zu sehr von der christlichen Dogmatik hat leiten lassen (besonders in der Lehre von der Erlösung und Vollendung), so dass die „freie" Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christentum ihm nicht immer gelungen ist, aber trotzdem können wir nicht sagen, wie Drews (S. 417), dass

[1]) vgl. Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, Band 1. S. 340.

bei ihm die Philosophie die Magd der Theologie sei. Wäre das der Fall, so hätte er vor allem die Lehre von der immanenten Trinität anders gestalten müssen. Endlich sei noch auf Fischers Lehre von der Weltimmanenz Gottes hingewiesen, die den schöpferischen Willen als das durchgängige Lebensprinzip der natürlichen und geistigen Welt fasst, eine Ansicht, die gerade für unsere, der energetischen Weltanschauung zugeneigte Zeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist[1]).

---

[1]) Leopold Schmid fasste (in seinem Buch: Grundzüge der Einleitung in die Philosophie . . . Giessen 1860) Fischers Philosophie unter diesem Gesichtspunkt auf, indem er „von einer durch Fischer (Sengler und Fortlage) ermöglichten Philosophie der Tat", die er auch Energismus nannte, redete.

Lebenslauf.

Ich, Willy Friedrich Ernst Schack, evangelischer Konfession, preussischer Staatsangehörigkeit, bin am 14. Juni 1886 als zweiter Sohn des Pfarrers Albert Schack und seiner Gattin Franziska geb. Kohlhoff zu Petershagen (Kreis Pr.-Eylau, Ostpr.) geboren. Von meinem 13. bis 19. Jahre besuchte ich das Königliche Gymnasium zu Braunsberg, wo ich Ostern 1906 das Reifezeugnis erhielt. Sodann studierte ich in Königsberg 8 Semester Theologie und Philosophie. Ich hörte dort u. a. die Herren Professoren: Joh. Bauer, Benrath, A. Dorner, Kühl, M. Schulze und N. Ach, Goedekemeyer, Händcke, Kowalewski, Wentscher. Zu besonderem Danke fühle ich mich Herrn Professor Bauer und Herrn Professor Dorner verpflichtet. Im März 1910 bestand ich das 1. theologische Examen (pro lic. conc.). Seit dieser Zeit bin ich Mitglied des Königlichen Predigerseminars zu Wittenberg.
